التطوّر الاجتماعي والتطوّر اللغوي

د. شكري فيصل

١ — مدخل :

يقوم هذا الموضوع (٥) على ملاحظة ما يواجه الحياة العربية في جملتها من تطور ، ثم على ملاحظة الصلة بين التطور الاجتماعي وبين التطور اللغوي .

ان اعتبار اللغة وظيفة اجتماعية أضحى واحدة من النظريات الأساسية في الذهن البشري لأن اللغة هي التي تنهض بايصال الفكر ، وعن طريق اللغة نعبر عن أفكارنا ومشاعرنا ، وحين نمتلك اللغة فان ذلك يساعدنا على امتلاك ما يدور في عالمنا الداخلي ، أي امتلاك التفكير ، وامتلاك الوسيلة لايصال هذا التفكير .

ولعل ابرز ما يتصف بالمجتمع المعاصر ، انه مجتمع متفجر فيه لا تتفجر فيه أعداده فحسب وانما تتفجر فيه كذلك الميول والرغبات ، وتتفجر فيه العواطف والأفكار ، تفجراً تجاوز التقدير والتخيل . وهل من شك في أن البشرية قد حققت في كل هذه الأنواع من التفجرات ، خلال نصف القرن ، أضعاف ما حققت على مدى تاريخها الطويل .

(٥) بحث قدم في المؤتمر العربي الثالث للتعريب الذي انعقد في طرابلس برعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بين (٧ — ١٦) شباط ١٩٧٧ .

والمجتمع العربي واحد من هذه المجتمعات ، يواجه كذلك هذا التفجر والتوسع والنمو ولذلك أثره على كل مقوم من مقوماته .. واللغة واحدة من هذه المقومات .

ومن هنا كان لابد من أن يطرح هذا الموضوع : ماهي هذه الصلة بين النمو الاجتماعي وبين الحياة اللغوية؟. وكيف نستطيع أن نفهم هذه الصلة على نحو نحكم معه قيادها ، فلا يفلت من بين أيدينا زمام اللغة ، ولا يمضي التفجر على نحو عشوائي ... وانما يخضع الأمر إلى حركة متساوية مع حركة البنى الاجتماعية ؟.

٢ ـــ تحديد :

لابد في البداية من أن نحاول تحديد الألفاظ التي نستعملها . فما الذي نريده من النمو أو الاتساع الاجتماعي ؟ ماهو المفهوم الواضح لهذين التعبيرين ، وهل من فرق بينهما ؟

أجدني مضطراً ، منذ اللحظة الأولى ، إلى إيضاح ما بين هاتين اللفظتين من تباين ، حتى لا يقود تجاهله إلى غموض .

ان الاتساع نوع من التزايد .. وهو تزايد كمي .. يكون في الرقعة أو في الحجم ، ويكون في السلطة والثراء ، وقد يلازمه شيء من التخلخل كثير أو قليل .

على حين أن النمو تغير .. تغير يتناول الكم ويتناول الكيف في آن واحد .. وهو تغير يمنح ، في ذات الوقت القدرة على الارتقاء المقرون إلى التماسك .

وتذهب جملة الدراسات النفسية والاجتماعية إلى أن النمو سلسلة من التغيرات تتميز بثلاث صفات أساسية : انها تغييرات تدريجية ، وانها تغييرات منظمة ، وانها تغييرات متماسكة ، هدفها الأساسي تحقيق النضج والارتقاء .

فالتدرج في هذا التغييرات يعني ان الخطوات فيها تكون متتابعة تتابعاً ارتقائياً .

والتنظيم فيها يعني أنها خاضعة لقانون دقيق .

والتماسك ـ وهو الذي ألح عليه ـ يعني أن هناك علاقة محددة بين المرحلة والمرحلة التي سبقتها بحيث يتكون من هذه المراحل جميعها كل واحد لاركام متجمع .

وعلى أساس من هذا يجب أن نفهم النمو . ان مانلاحظه من زيادة في أعداد المؤسسات والمعامل والمدارس ، تنضاف معه مؤسسات جديدة إلى مؤسسات سابقة ، ومعامل منشأة إلى

معامل متوفرة ، ومدارس لم تكن إلى مدارس كانت – لا يمكن أن يكون نمواً الا إذا تحققت فيه شرائط النمو التي ذكرت .

ان أكثر ما نعانيه في البلاد العربية مقادير من الاتساع ونتمنى أن يتحقق لنا النمو ، أي أن تتحقق لنا هذه العملية الدينامية التي تتلاقى فيها البنى والوظائف تلاقياً يشبه أن يكون اندماجاً ... بحيث تؤلف كلها بنى جديدة أكمل واشمل ، وتتعاون على وظائف أدق وأوسع . ان هذا الدمج هو الذي يجعل التغيرات موصولة بما سبقها ، ومؤثرة – أو قل مؤهلة – للذي يليها.

فاذا استقام ذلك حقق النمو هدفه أي حقق النضج الذي نريده ... وانتفى أن تأتي الاعمال سلسلة من المواليد المجهضة ، واكتملت التغيرات ، وأضحى التقدم نتيجة طبيعية لكل ذلك .

وكذلك نرى أن النمو لابد له أن يتناول كل العلاقات المتواشجة داخل المجتمع الواحد : الحضارة والثقافة واللغة .

٣ – مكانة اللغة من حركة المجتمع

فاذا جئنا بعد هذا نتساءل أين يجب أن تقع اللغة من هذا النمو الواقع أو المنشود وما هو مكانها فيه استبان لنا أن دورها في نطاق النمو الكمي ليس هذا الدور الأساسي وليس هو الذي نتوقف عنده في هذا البحث .. وانما يجب أن يكون دورها الرئيسي في النمو الكيفي . وعلى قدر ما نريد أن يكون هذا النمو متدرجاً ومنظماً ومتماسكاً تكون أهمية العمل اللغوي ومكانته. وذلك حين نذكر أمرين أثنين .

أحدهما : أن اللغة تمثل ذاكرة الأمة ، تختزن فيها تراثها وقيمها ومفاهمها .

والآخر : أنها أداة أساسية في حركة هذا المجتمع وفي نموه .. لهذه الصلة التي لا تنفصم بين اللغة والفكر وبين اللغة والمشاعر التي تلهب الفكر في طريقه إلى عوالمه المجهولة أو غاياته البعيدة .

وهل نحتاج أن نتوقف هنا لنتحدث عن الأدلة والشواهد لهذا ؟...

في تاريخنا كان هنالك هذا الشاهد المتجدد .. وفي تاريخ أعدائنا هذا الشاهد الجديد – في تاريخنا كان نزول القرآن الكريم هو الحركة الأولى .. الضربة التي فجرت الينبوع والتي استطاعت أن تحيي به الأرض كلها ، وأن تستنبت فيها هذه الحضارة التي احتفظت بحيويتها ونسغها ، على كل النكبات والمصائب .

والقرآن الكريم – إذا جاز لي أن أفصل لحظات بين الفكر واللغة – انما كان حركة اللغة التي واكبت النمو العربي والتي حققته .

انه جاء – في تصور جديد أخذ يغزوني – بعد بحران لغوي في الجزيرة العربية لعله أشبه ما يكون بالبحران اللغوي الذي يعانيه الوطن العربي اليوم ... ومن أجل هذا كان –فيما أقدر– الاصرار على وصفه بأنه نزل « بلسان عربي مبين – في كثير من الآيات الكريمة .. أي أنه – إذا جاز لي مرة أخرى أن أفصل هذا الفصل النظري بين اللغة والفكر – كان الفكرة وكان اللغة في آن واحد .. وأنه كان التغيير اللغوي وكان التغيير الفكري والا جتماعي ... وأنه – على نحو غير مباشر – استطاع أن ينتزع العرب من فوضى اللغة على نحو ما استطاع أن ينتزعهم من فوضى الفكر والعقيدة .. ألم يصل الأمر ، قبل الاسلام إلى أن ينبهم ما بين العربي والعربي، وأن ينفصم مابين الشمال والجنوب في الجزيرة العربية .. وأن ينفصل ما بين الشرق والغرب .. ألم يبلغ الأمر هذا المبلغ الذي تصوره – في مظهر من مظاهره – جملة أبي عمرو بن العلاء : « مالسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا » ؟..

اني لا أريد أن أقول ما أشبه الليلة بالبارحة .. ولست حريصاً على اقامة هذا التوازن قدر ما أحرص على ضرورة هذا التكامل المتكامل بين النمو الاجتماعي الذي نواجهه أو الذي ننشده وبين أداة هذا النمو الذي لايقوم الا بها .

قلت انني أمام شاهد متجدد من تاريخنا .. وأمام شاهد جديد من حركة اعدائنا الشاهد الجديد يتمثل في الحركة اللغوية في اسرائيل ..

فقد كان أول ما صنعته في سبيل وجودها الجديد أنها ذهبت إلى إحياء اللغة العبرية حتى تحقق مجتمعاً متوازناً .. انها قرنت بين حركة البعث اللغوي وبين حركة التجميع البشري وبين حركة اغتصاب الأرض .. بل لعلها وجدت في اللغة معتصمها قبل أن يكون لها على الأرض مستعمرة واحدة تقيمها .. لم يكن حائط المبكى وحده موطىء قدمها الذي تجمعت حوله وانطلقت منه تأكل الأرض كلها .. وانما كانت اللغة التي بكت بها عند هذا الحائط هي التي مكنت لها أن تفعل كل الذي فعلت وأن توصل له .

في غنى نحن إذن أن نتحدث عن الأدلة والشواهد .. انه أضحى في حكم الحقائق المطلقة في وجودنا العربي ، على نحو ما هو الأمر في الذهن البشري ، أن اللغة بما هي اختزان للفكر وبما هي تعبير عنه وبما هي ايصال له – اللغة بكل هذا هي الأداة الأولى لقيام المجتمع المتماسك..

وعلى قدر ما يكون من توازن بين حركة المجتمع ، تفجراً أو نمواً أو اتساعاً ، وبين حركة اللغة تفجراً ونمواً واتساعاً ، يكون هذا التماسك .. وحين يطغى التفجر الاجتماعي وحين نحتاج أن نخرج به عن الاتساع الكمي إلى النمو الطبيعي نحتاج إلى هذه اللغة ، بهذه الوظيفة العريضة لها ، أداة تحيله إلى نمو ناضج وارتقاء مطرد .

٤ ــ هل نترك الحركة اللغوية وشأنها ؟

وإذا كان ذلك كذلك فماذا يجب أن نفعل الآن أمام هذا الواقع الماثل ، في نطاق العمل اللغوي ؟

من الواضح أننا لن نستطيع أن نذهب مذهب بعض هذه المدارس اللغوية المحدثة التي تقول : دع لغتك وشأنها(١) .. فلم يعد هناك من سبيل أمام تدافع العوامل الاجتماعية وتداخلها وتفاعل بعضها مع بعض أن نترك الأمور وشأنها ، تمضي على النحو الذي تشاء .

ذلك أن حركة النمو لم تعد حركة حرة حتى في أشد البلاد ثورية وبعداً عن التقييد والتقنين .. تسميها أحياناً بأنها « حركة تنمية » يشعرنا أنها باتت حركة مخططة أو كذلك يجب أن تكون .. وقد تجاوز العالم كله طور الاطلاق ، العالم النامي المتقدم والعالم الذي هو على طريق التقدم .. والمجتمعات كلها الآن تخضع لهذا التخطيط وتخضع له جوانب حياتها أو ما استطاعت من جوانب هذه الحياة .. فلم يعد من سبيل اذن إلى أن نتصور هذا المجتمع الذي يتفتح تفتحاً حراً من أطرافه كلها . ولعل التواصل بين الجماعات والشعوب هو الذي فرض ذلك .. لأنك حين تكون من أنصار هذا التفتح الحر فان جيرانك من حولك ، بما يكون من تصرفاتهم وأعمالهم ، يضطرونك إلى أن تعدل عن ذلك في هذا النحو أو ذاك .. ان سقوط الحدود بين الشعوب وهذا التواصل بين المجموعات البشرية والتقاء الدول في المنظمات الدولية المتكاثرة والمتنامية وضمور الأبعاد المادية والمعنوية ــ ذلك كله اضطر الجماعات الانسانية أن تنظر دائماً بعينين اثنتين : العين التي تنظر فيها إلى ما هو داخل حدودها ، والعين التي تنظر فيها إلى ما هو خارج هذه الحدود .. ولعلنا ــ في بعض المرات ــ نولي الآن ما هو خارج الحدود أكثر مما نولي داخل الحدود

(١) الاتجاهات الرئيسية البحث في العلوم الاجتماعية والانسانية القسم الأول ــ العلوم الاجتماعية ص ٢٩١

وفي بلادنا العربية تتضافر جملة من العوامل – لاشأن لنا بالحديث عنها الآن – على دفع التطور الاجتماعي وشق الطرق أمام حركة التنمية .. وأياً كان شأن هذه العوامل ، أكانت أصيلة أم دخيلة ، أكانت محمولة على الشعوب أم كانت من صلب حاجاتها ، فان الحكومات تعمل جاهدة أن تضبط هذه العوامل وأن تتحكم فيها ، حتى لايصاب هذا المجتمع الوليد ببعض التشوهات أو الانحرافات .

وإذا كان هذا هو الشأن في النمو الاجتماعي فانه كذلك في النمو اللغوي .. انه نمو لايمكن أن يترك يمضي حيث يشاء على النحو الذي يشاء :

في تاريخنا في الماضي لم نستطع – وما كان لنا – أن نترك النمو اللغوي حراً .. وفي حركة الامتداد العربي في ظل الاسلام في القرن الأول الهجري ، في مثل هذا التواصل والتمازج الذي تم بين الشعوب الاسلامية وجدنا أنفسنا أمام حاجة ملحة لأن نخضع التمازج اللغوي إلى شيء كثير من التقنين والتعقيد .. كانت حركة تعريب الدواوين في هذه المراكز الأساسية : في العراق الذي يؤدي إلى الجناح الشرقي من الدولة الاسلامية ، وفي الشام ومصر اللتين كانتا تؤديان إلى الجناح الغربي ، وانتشرت العربية في ظل انتشار الدين والدولة .

وفي إطار اللغة نفسها وجدنا حاجتنا الملحة إلى مثل هذا التدخل .. لم نترك لغتنا وشأنها : للحن يداخلها وللعجمة تتآ كلها من أطرافها .. ومضينا نصنع هذا النمو صناعة : نكتشف الصيغ والبنى والقواعد ، ونأخذ بها ألسنة هذه الأجيال الناشئة في ظل هذه الحركة العالمية الكبرى التي كنا ندعو إليها .

وفي تاريخنا الحديث كذلك ، في حركة الأحياء ، كانت هذه السلسلة من محاولاتنا في أن تكون نهضتنا اللغوية مواكبة لجوانب النهضة الأخرى .. احياء اللغة واستيحاء التراث ، والاستيحاء من هذا التراث في المثل والأخلاق وبناء النفوس ، وتجديد المعاجم وتنويعها والتوجه نحو الدراسات اللغوية .. في كل ذلك كنا في الواقع نحاول أن نزاوج بين لونين من التطور : التطور الاجتماعي والتطور اللغوي .. وكنا نفعل ذلك عن قناعة داخلية وعن يقين عميق في أن سلامة اللغة ، بالمعنى العريض للغة ، تفهم مقترنة بسلامة المجتمع ، وأن في اختلالها واضطرابها اضطرابه وتخلخله .. بل كنا نذهب إلى أبعد من ذلك ، نذهب إلى أن النمو اللغوي – بأنوظائف التفكيرية والتعبيرية للغة – انما هو منطلق النمو الاجتماعي

ما كنا نؤمن به ، ونعمل له على طول مراحل تاريخنا .. في الماضي القريب .. يظل هو

الايمان ، ويظل هو القاعدة ، ويظل كذلك هو المنطلق . ويمكن أن تصوغه المعادلة التالية :

حركتنا الاجتماعية – بأوسع معاني الاجتماع – متكاملة ومتئامة دائماً مع حركتنا اللغوية بأوسع معاني اللغة ووظائفها . والتقدم السليم في شق من هذه الحركة أو تلك لايمكن إلا أن يتواكب مع التقدم السليم في الشق المماثل من هذه الحركة الأخرى . والخيوط التي تربط بين هاتين الحركتين من التشابك والتداخل والتفاعل بحيث نستطيع أن نلحظ دائماً هذه الجملة من الخيوط الدائرية التي لانملك أن نحدد بداياتها ونهاياتها أهي من هنا تبتدىء أم هي تنتهي هناك .

كل هذا ونحن ننطلق من افتراض أن التطور اللغوي الذي نفكر فيه ونتحدث عنه لايتفاعل الا مع هذا التطور الاجتماعي العربي .. فاذا ذكرنا أن هذا التطور اللغوي تتناشه من كل وجه عوامل خارجية أخرى تريد أن تتحكم فيه ، وان هجمات شرسة تريد أن تقتلع جذوره في مرة، وهجمات أخرى تصطنع قفاز الحرير تريد أن تخالطه وتدعي أنها تؤاخيه في مرات – كان معنى ذلك أن حركتنا اللغوية لابد لها من أن يخالطها شعور آخر أو اهتمام آخر هو الحفاظ عليها .. في مواجهة هذه القوى الخارجية التي تعمد عمداً إلى محاولة اسكاتها على الألسنة ، أو تغييبها من المجتمع ، أو حصرها في بعض الدوائر الضيقة . واذن فقد اكتمل للحركة اللغوية أمران اثنان أساسيان :

أحدهما أن تكون الحركة اللغوية في مواكبة التطور الاجتماعي ، بحيث تتسع له وتنهض بالتعبير عنه وتكون أداة من أدواته على نحو ما تكون – أحياناً – من الدوافع إليه .

والآخر أن يخالط هذه الحركة شعور بالحفاظ عليها ، والايمان بمكانتها والاعتراف بأنها نسغ الحياة في هذه الشجرة الوارفة التي تمتد امتدادها الرائع في سرة العالم امتداد الشعب العربي، وأنها نسغ الحياة في صلة ما بين الشعب العربي والشعوب الأخرى التي تؤاخيه في عقيدته وتشاركه في حروفه وأصواته .

هذا الحفاظ على اللغة يأتي رداً على الذين يريدون أن يتحللوا منه ، إذ يزعمون أن حجم التطور الحضاري فوق قدرات التطور اللغوي .

إن كثيرين يذهبون – أو يوشكون أن يذهبوا – في هذا الاتجاه .. إنهم يحدثونك عن التقدم الحضاري العريض وعن الوصول إلى القمر وعن عشرات العلوم الجديدة وعن آلاف الآلاف من المصطلحات ، وعن عجز بعض اللغات الكبرى في العالم عن اللحاق بذلك وأخذها بما تنتهي إليه احدى الحضارتين العظميين . . يحدثونك عن تضاؤل اللغات الأخرى الغربية أمام

اللغة الانجليزية في أمريكا ، واللغات الشرقية أمام اللغة الروسية .. ويوردونك – أو يحاولون – في أعقاب هذا الحديث الشعور بعجز اللغة العربية أو على الأقل ببعد الشقة بينها وبين هذا الجديد الكاسح المتجدد .

وقد يقارنون – في نطاق اللغة العربية ذاتها – بين الأساليب العربية المعاصرة وبين الأساليب القديمة ، ويلاحظون أن هناك « عربيات » – وكذلك يسمونها – تأخذ طريقها إلى النشوء ، بالإضافة إلى العاميات .. ولن يعدموا – أمام النمو اللغوي العربي واتساع الرقعة العربية – الامثلة والشواهد .

وينضاف إلى هذا وذاك أن هناك حملة واضحة في بعض دوائر المستعربين ، في هذه العاصمة الغربية أو تلك ، تتحدث عن لغة ثالثة ليست هي الفصحى ، وليست هي العامية ، يروجون أنها هي التي سيستقر عندها الرأي ويوحون بذلك بما أخذوا يضعون لها من قواعد ويؤلفون لها من معاجم بغية الانصراف إليها ومحاولة التشبث بها .

ومادروا ان هذه ليست هي ذروة التطور ، وانما هي مرحلة جديدة نحو اللغة الفصحى السليمة .. وانه ليس هناك – ولا يمكن أن يكون في اعتقادنا وضميرنا – لغة ثالثة بين العربية وبين اللغات .. هناك لغة عربية واحدة نحرص عليها ونحاول أن تكون لغة الحضارة .. لها إمام واحد وضابط واحد هو كتابها الذي يصونها بصيغه وأساليبه .. وهناك لهجات لهذه اللغة ليست قدراً من اقدارها ، وانما جاءت نتيجة التخلف والتباعد وعوامل من التمزق والكبوات الثقافية في تاريخنا ، لابد لها من أن تذوب شيئاً فشيئاً وأن تتضاءل الفروق بينها وبين الفصحى.. والقدر الطبيعي من هذه اللهجات لايمكن إلا أن يخضع أمام مد ثقافي مدروس إلى تضاؤل وذبول . فالتواصل الاجتماعي هو النقيض لهذه اللهجات التي ولدتها ظروف العزلة والضعف .

٥ – التمكين لهذا الحفاظ

ويبقى في التمكين لهذا الحفاظ والبرهنة على الحاجة إليه واقامته على قاعدة عقلية صلدة ، أن نقف وقفة قصيرة عند أقوال هؤلاء الذين يتحدثون عن حتمية التغيير الكامل في بنية اللغة العربية لمقابلة التغييرات التي تنتاب المجتمعات العربية ، والذين يدعون إلى هذا التغير انطلاقاً من اعتقادهم بهذا التلازم الحتمي والضروري بين تغير البنى الاجتماعية وتغير البنى اللغوية .

وقبل أن نناقش هذا الرأي يحسن أن نلاحظ في البداية أن المجتمعات العربية تتطور وتتغير ،

لاشك في ذلك .. ولكن مهما يبلغ من أقدار هذا التغير ومن عمقه فانه يبقى – ويجب أن يبقى – مرتبطاً ببناء الأصلية لايتخلى عنها .. انه قد يمد يده يصقلها ، وقد يحدّث جوانب منها ، وقد يفهمها في ضوء جديد .. ولكن المجتمع العربي ، بطبيعته رسالته التي نهض بها ، وأصالته الحضارية التي اكتسبها ، وممارساته العلمية وتراثه الفكري – يعاني حركة تجديد واصلاح وتغيير تدريجي يستند إلى أسباب طبيعية ، وهو حين يترك ليمضي مع هذه الأسباب الطبيعية فان تطوره يكون تطوراً طبيعياً نابعاً من طبيعته وخصائصه وتفاعله مع التطور الحضاري العالمي ... إنه لايعاني – ولا يجب له – نسخاً لبناء الأصيلة التي أقامتها عقيدته ومثله .. وسيظل مرتبطاً بهذه العقيدة والمثل أياً كانت التطورات أو التغيرات الاجتماعية التي يمر بها إذا ما تركت هذه التطورات تجري في مجراها السليم ، وإذ لم تحمل حملا على نحو مقصود أو تكره إكراهاً على سياق معين استجابة لعدوى وافدة أو خضوعاً لمؤثر خارجي ضاغط .. إنه مجتمع نهض بدعوة ، وحمل رسالة ، وأرسى حضارة ، وكانت له تجربته الخاصة .. وهو يتوق إلى استئناف ذلك كله ، ويجد حاجة العالم إلى فلسفته وأفكاره وطبائعه المعتدلة .. وما يفعله اليوم في التغيرات – مهما يكن من اتساعها – لايبلغ به مغادرة قيمه الكبرى ومثله الأساسية .

ومعنى هذا أن التغيرات في الحياة العربية لها خصوصياتها الخاصة .. ونحن لانستطيع أن نقارن مقارنة غامضة بينها وبين ما جرى في المجتمع الروسي لان هذا المجتمع الروسي قد حقق تغيراً كلياً انصرف معه عن كل الأسس النظرية والعملية التي كان ينهض عليها .

وحتى إذا ارتضينا ، جدلا ، هذه المقارنة ، وتجاوزنا أخطاء القياس وفروقه ، وسكتنا عن خصوصيات المجتمع العربي فان السؤال الذي يظل مطروحاً ، كأساس لهذا الموضوع ، هو السؤال التالي :

هل أكد التغير في المجتمع الروسي هذه العلاقة بين التغير الاجتماعي وبين التغير اللغوي؟... هل دعا التطور الاجتماعي الخطير إلى تطور لغوي مماثل ؟ وهل تحقق هذا التلازم بين التغير الجذري في البنى الاجتماعية وبين تغير جذري مماثل في البنى اللغوية ؟

الذي يقرره علماء الاجتماع اللغوي أن المجتمع الروسي عانى انقلاباً شاملا في القرن العشرين .. ولكن اللغة الروسية ، في المقابل ، احتفظت ببنيتها القديمة التي لها .. وأنه لم يكن من الضرورة القاهرة التي تتخذ شكل القانون الطبيعي أن تتحكم البنى الاقتصادية والاجتماعية بالبنية اللغوية .

والمناقشة التي قامت في الأتحاد السوفيتي سنة ١٩٥٠ والتي اشترك فيها ستالين انتهت إلى هذه النتيجة : « ان اللغة لا يمكن اعتبارها في مجموعها بنية عليا يحددها في مجموعها البنية السفلى الاقتصادية والاجتماعية ».

ولعل هذا هو الذي دفع مؤلف كتاب اللغة والمجتمع إلى أن ينقل عن Jean perrat : « ان الحديث عن وجود علاقة بين البنية اللغوية والبنية الاجتماعية كانت نتائجه قليلة قلة بالغة »(١) وأن من الثابت أن بنية أية لغة من اللغات ذات علاقة بعقلية المتعلمين بها لا بنظمهم وحضارتهم وان التغير الكامل في مجتمع يصطنع لغة ما لا يستلزم بالضرورة تغيراً في بنية هذه اللغة .

٦ ـ حركتان : في الواقع النفسي وفي الواقع الاجتماعي .

إذا استقام لنا ذلك كله ، وإذا ذهبنا نؤمن بهذا الحفاظ على اللغة ، ونؤمن ـ بالتالي ـ بقدرتها على مواكبة الحضارة دون أن يكون حتماً علينا تغيير بناها والعبث بها واضاعة الزمن في غير ما طائل .. إذا استقام لنا ذلك في تفكيرنا النظري كان لابد له أن يجد مكانه في الواقع العملي . (ارجع إلى ص ٦)

٧ ـ الحفاظ اللغوي . لماذا ؟

إذا استقام لنا ذلك في تفكيرنا النظري كان لابد له أن يجد مكانه في الواقع العملي فما هي الوسائل إلى ذلك وكيف نقيم هذه الجسور الدائمة التي تجعل حركة التطور الاجتماعي والتطور اللغوي حركة واحدة لها مدها المشترك وضفافها المتعانقة ؟

في البداية بعد مرحلة القناعة التي تفرضها كل هذه المسلمات : الواقع والتاريخ والحياة لابد من حركتين متعاقبتين في الواقع الاجتماعي والواقع النفسي .

في الواقع النفسي لابد من أن تستحيل القناعة إلى إيمان والإيمان هو الذي يقود إلى الحركة الأخرى التي أقول انها في الواقع الاجتماعي وأعني بها الممارسة .

ومعنى أن نخرج من القناعة إلى الإيمان أن نغادر البحث النظري في هذه الأمور مغادرة

(١) انظر في ذلك كله كتاب اللغة والمجتمع «محمود سعوان» ص ٦٥

لارجعة بعدها . ان عيب المرحلة الحاضرة في الوطن العربي أنها تطرح دائماً للمناقشة المبادىء الأولى التي تؤمن بها .. انها لاتصدر عنها بل تظل تدور حولها .

انه ليس هنالك مثلا انسان سوي مهما يكن حظه ضئيلا من الثقافة لايؤمن بأن الحدود الدنيا في الحياة العربية هي وحدة ما بين هذه الحياة وتشاركها في السراء والضراء . ومع ذلك فنحن نظل نلف وندور في اثبات هذا الأصل النظري وتظل نكتب فيه الأبحاث الضافية ونريق آلاف المحابر على ملايين الصحف في الحديث عن ذلك دون أن يكون في الجانب العملي المقابل ، أي في جانب الممارسة ، إلا الأقل. مثل هذا الموقف كثير في قضايا أخرى لاسبيل إلى حصرها منها قضية اللغة العربية وقدرتها ، بخصائصها ، على أن تتسع الحضارة المعاصرة ، وأن تسهم في التعبير عنها والمشاركة فيها .

إن أبحاثاً لاتحصى تناولت ذلك : تبحثه ، وتبرهن عليه ، وتعرض آراء المؤيدين والمخالفين ، الأصدقاء والأعداء.ومع ذلك فانتا لانزال نتعرض إلى حملات من حملات التشكيك : بعضها يتناول الأصوات العربية .. وبعضها يتناول الحروف العربية .. وبعضها يتناول الكلمات العربية في ظواهر الترادف والتضاد .. وبعضها يتناول اللهجات والفصحى والعلاقة بينها تمهيداً التبشير بلغة جديدة ثالثة .. ودع عنك الأبحاث التي تهدف إلى استبعاد العربية واحلال لغة أجنبية أو لهجة محلية مكانها .

وذلك كله في حياة الشعوب الجادة نوع من العبث لا يتاح له أن يجد مكاناً في تفكير الناس ولا في ضمائرهم .. لأنه يتناول التشكيك بمقومات الوجود الأولى ، دون أن يكون هناك أي برهان على هذه الشكوك .

ولست أعرف أن شعباً من الشعوب الواعية ، أياً كان تسامحه القومي ، يفسح لمجلاته وكتبه وباحثيه أن يضعوا لغتهم في موقف الضعيف المتهم ، ثم يلقنون ذلك للاجيال الصاعدة .

ومعنى أن نخرج في الحركة الثانية من الإيمان إلى الممارسة أن نتحرك حركة منظمة ومتماسكة على الخط الذي رسمناه ؛ وإلا فما معنى أني أومن بالتعريب وأدعو له ثم لا أمارس ذلك في كل جزئية من جزئيات الحياة وفي كل تفصيل من تفاصيلها . وما معنى أن تكون منطقة ما عربية الوجه عربية اللسان عربية الدعوة ثم تتيح للغة من اللغات الاجنبية حتى في عهود التخلص من التبعية أن تنتشر فيها فوق انتشار العربية .

إنهم هنا يحدثونك عن الممكن والصعب والمتعذر وقد يعدينا هذا المنطق ثم نشهد تجارب الشعوب الأخرى في الصين أو في الفيتنام أو في اسرائيل فنحس أن لهذه التجارب المنطق الأقوى . وتأكلنا الحسرة لاننا نؤخذ بعواطفنا بأكثر مما نأخذ بامكاناتنا ، ونؤخذ بظروفنا الضيقة التي نظن أنها مفروضة علينا دون أن تلهينا الظروف العريضة التي تخلقها الشعوب الأخرى والتجارب الأخرى . (فارجع البصر هل ترى من فطور ، ثم ارجع البصر مرة أخرى ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) .

٨ ــ وسائل التكامل بين التطور الاجتماعي والتطور اللغوي

ماهي إذن وسائل الممارسة التي تحكم التكامل بين التطور الاجتماعي والتطور اللغوي وماهي الأساليب التي يمكن أن نأخذ بها ؟ ماهي السمات الأساسية للواقع الاجتماعي والواقع اللغوي ؟

إننا نواجه في المجتمعات العربية وجوداً حضارياً متنامياً – وأن كان وجوداً قاصراً على الاستهلاك أكثر الأحيان – . ولكننا لا نواجه الوجود اللغوي الذي يوازيه

وفي السوق والمصنع ، على نحو ما هو الأمر كذلك في المختبر والجامعة والمكتبة ، نحس أن حياة اللغوية هي دون الحياة الاجتماعية . . إنها تقصر عنها . . ولذلك نلجأ لنلحق بها إلى سلسلتين من النشاط : آ – نشاط لغوي غير منتظم نستعير فيه بعض الكلمات من هذه اللغة أو تلك ونخضعها لشيء من النظام الصوتي العربي أحياناً ولبعض الصيغ العربية أحياناً أخرى. ب – نشاط لغوي منتظم ، ولكنه نشاط قاصر لايكاد يلحق بالحاجة ولا يقوى على سدها .

ونحن في وضع لايساعدنا على أن نقتصد في استخدام المعطيات الحضارية الحديثة ولا على أن نختار منها ، ولا على أن نوائم بين حاجاتنا الحقيقية وبينها . . إنها تغزونا على نحو عجيب إلى حد أننا نستخذي لها ونتقبل استعبادها ونصبح من أسراها .

وعلى ذلك فإن الجهد الموازي في النطاق اللغوي يبدو وكأنه لابد أن يكون جهداً ضخماً . . ما نبذله الآن له لايمكّن من الوفاء به .

أن نظرة عامة نلقيها على الجهود اللغوية تقودنا إلى أنها تتشعب في ثلاثة أنواع :

١ – الأعمال الفردية : وهي التي قام بها أفراد متميزون . . كانت لهم قدراتهم

اللغوية ، وكانت لهم قدراتهم العلمية ، وكان عندهم من إيمانهم العميق باللغة العربية مادفعهم إلى إعداد بعض المعاجم العلمية. من ذلك معجم شرف ومعجم الخياط في الطب ومعجم الشهابي في النبات ، ومعجم معلوف في الحيوان ، وغيرها من المعاجم الأخرى التي لاسبيل الآن إلى استقصائها .

٢ - الأعمال التي قامت بها بعض الهيئات العلمية : كأعمال المنظمة الإدارية « مصطلحات الإدارة » ، ومجلس الوحدة الاقتصادية « مصطلحات الاحصاء » ، « المعجم العسكري الموحد »

٣ - الأعمال التي قامت بها المجامع اللغوية واتحاد المجامع : وهي أعمال صامتة عمرها أربعون سنة استطاعت أن تتوج جملة الجهد اللغوي في هذا السبيل . وميزتها الكبرى أنها تقوم في الأصل على الجمع بين الخبرات اللغوية الأصيلة وبين الخبرات العلمية ، وأنها تؤلف جهداً منظماً ودقيقاً وجماعياً قبل أن تنتهي إلى الكلمة التي تقترحها أو الكلمة التي تقرها .

وقد صدر عن هذه المجامع في جملتها طائفة كبيرة من قوائم المصطلحات ومشاريع المعاجم ، وأفادت منها كثرة من المعاجم التجارية المعاصرة التي صدرت بعد ذلك في هذا البلد أو ذاك من البلاد العربية .

وحين ننظر في هذه الكتلة كلها فإن شعوراً حاداً من الإعجاب يملأ نفوسنا ويدفعنا نحو التقدير والعرفان . . لأن هذه الجهود آية يقين على قدرة العربية والبرهان الذي لاينتقض على امكاناتها .

ولكن ذلك يظل دائماً - مهما يبلغ تقديرنا له - متسماً بصفتين اثنتين : أولاهما أنه عمل قاصر ، والأخرى أنه عمل متناقض أحياناً في أبعاض من مفرداته ، ولعل هذا التناقض هو الذي كان وراء فكرة التنسيق ، لعله هو الذي ابتعث فكرة مكتب تنسيق التعريب أو هو الذي حدد مهمة هذا المكتب . اني أعتقد أن المكتب في البداية ، إنما أوجد ليكون منارة العربية على الطرف الآخر البعيد من الوطن العربي : على شاطىء الأطلسي . . . وإنه أعطى بعد ذلك حدوده ومهماته . ومهما يكن من أمر فإن الحديث الساعة لايتناوله ، والاشارة إليه إنما تتناول التأكيد على مهمته ، وعلى عدم الإشراك بهذه المهمة

وحين يرغب مكتب تنسيق التعريب في أن يجاوز عملية التنسيق هذه الهامة وأن يسد حاجة المغرب العربي إلى المصطلحات العربية أو أن يستجيب إلى الفتاوى التي تعرض عليه

فإن ذلك يقتضي أن يكون في جهازه مايساعده على ذلك ، أو أن ينشعب تنظيمه في هذين الأتجاهين المتباعدين .

تلك على كل حال قضية أخرى . . وتبقى القضية الرئيسية في الجهد اللغوي وهي إنماء هذا الجهد وأغناؤه حتى يأتي بعد ذلك كفاء التطور الاجتماعي في الحياة العلمية والعملية ، وموازيا له .

٩ ــ نحو أسلوب جديد لتحقيق هذا التكامل

هاهنا أحسب أننا مدفوعون إلى دراسة أسلوب جديد في العمل اللغوي أحاول أن أعرضه على مؤتمركم الكريم من خلال هذا البحث .

صحيح أن مؤتمركم إنما يبحث في طائفة محددة من مشاريع المعاجم في نطاق التعليم العام وفي نطاق التعليم الجامعي . . ولكن الارتباط بين هذه الحلقات الدراسية محكم شديد الاحكام ، والارتباط بين الحياة العلمية والحياة العملية كذلك محكم شديد الاحكام فلا مناص لكم من أن تفكروا بين عملكم في اليوم وعملكم في الغد .

فهل يستمر عملنا اللغوي في مثل هذه الوسائل والتقنيات ؟

إننا نتجاوز التعليم العام إلى التعليم الجامعي فهل نظل نخضع إلى مثل هذه الأساليب المطولة التي نجتمع فيها خلال ثلاث سنوات لتحقيق هذه المراحل القاصرة ، على كل مالها من أهمية وأثر ؟

وإذا تذكرنا أن مصطلحات التعليم العام هي ذاتها في حاجة كذلك إلى متابعة إنمائها وتطويرها فما هي قدرة مثل هذا التنظيم الذي نسير فيه على الوفاء بكل هذه الحاجات والنهوض بكل هذه المهمات وتحقيق كل هذه الغايات ؟ .

إن الانتقال إلى المصطلحات في التعليم الجامعي يقتضينا ثورة عقلانية على هذه الطرائق والخروج كاملا عليها . وإن ثقل العبء في هذا التعليم يجعل أية مقايسة بينه وبين العمل في التعليم العالي مقايسة بعيدة ويقهرنا قهراً على تجاوز مثل هذه الأساليب التي نلجأ إليها . وقد آن لنا أن نعمل على نحو جديد حتى تكون خطواتنا دليلا على قدرتنا ، لا دليلا على عجزنا .

والطرائق الجديدة التي أدعو إليها لاتتنافى مع مايقوم به الأفراد والهيئات والمجامع ولكنها تحاول أن تؤلف جسوراً جديدة بين النمو الحضاري وبين النمو اللغوي تجعل منهما هذا النمو الواحد .

هذه الطرائق تدعو إلى مجاوزة أسلوب القوائم وهذه المعاجم الصغيرة ، إلى ترجمة المعاجم الأساسية الكاملة في كل فرع من فروع المعرفة، ينهض بهذه الترجمة أناس يختارون لها ويتفرغون تفرغاً كاملا للعمل فيها ، ويمثلون خلاصة القدرات العلمية واللغوية ، ويقدمون لنا خلال سنوات محدودات ، كل في نطاقه ، المعجم الأساسي لهذه الفروع من المعرفة ، ويكون ذلك كله بديلا عن هذا الجهد المجزأ ، والموسمي ، والقاصر ، الذي يدعي له أفراد مشتتون في أوقات غير منظمة ، ومن جامعات ومراكز وهيئات متباعدة ، وفي مجالات كثيراً ماتحكمها الصدفة وحدها .

ودعوتي أوضح ذلك . . أنه بدلا من أن تلجأ جامعة أو مجمع ما إلى أن تعد قوائم في علم الجيولوجيا مثلا ، فإن هنالك معجماً موثوقاً متداولا ، له صفة المعجم الدولي ، ذا لغتين أو أكثر يمكن أن تجتمع الجهود على ترجمته خلال فترة زمنية محددة ، ويطرح للتداول ، ويكون تداوله هو السبيل إلى تقويمه أو تعديله أو إقراره .

على هذا النحو نجاوز أسلوب القوائم ، ونجاوز الأسلوب الطويل في جمع المفردات العربية المستعملة في بعض الأقطار ثم في جدولتها ، ثم في المطابقة بينها وبين المقابلات الانجليزية والفرنسية المستعملة في أقطار أخرى . ثم إختيار بديل جديد تختاره لجنة خبراء ، ثم في عقد مؤتمر لاقرار ذلك بعيد المناقشات ذاتها . . ثم لا نخرج بعد ذلك بعشر المعجم أو ربع المعجم في المادة العلمية التي يعالجها .

لماذا نخلق المشكلة ثم نجهد في حلها ؟ لماذا يكون في صلب عملنا أن نخلق العقدة أو أن نسعى عفوياً إلى خلقها ، ثم نعقد المؤتمرات لحلها ؟ لماذا نترك كل بلد عربي يعمل وحده في البداية ثم نحاول بعد ذلك عملية التنسيق أو التوحيد في جو من مشاعر الالف للاستعمالات الأولى يكاد يؤلف عائقاً دون الرجوع عنها ؟ لماذا لا نفعل كما تفعل بلاد الله كلها : ترد عليها المعرفة من كل مكان بكل لغة ، فتتلقاها هذه الأجهزة الكاملة ، تترجمها ثم تقدمها للباحثين عندها ، وتتيح لهؤلاء الباحثين فرصة التفرغ لها ، بدلا من أن ترهق الباحث وتوزع جهده بين البحث العلمي وبين البحث اللغوي .

قد يبدو ذلك عسيراً . . ولكن الواقع أنه هو الطريق الذي لا طريق غيره لتجاوز

القصور الجماعي ، والتجزئة الواضحة ، والتعارض الفردي . . بل أنه هو الطريق الذي قام به العرب في واحدة من التجارب الموفقة التي كانت جديرة بالاحتذاء في فروع المعرفة كلها ، التجربة التي أشير إليها تتمثل في المعجم العسكري الذي أخرجته جامعة الدول العربية ، وهو معجم في أربعة مجلدات ، اتخذ من أحد المعجمات الموثوقة منطلقاً ، وتألفت له لجنة عكفت عليه وتفرغت له عكوفاً وتفرغاً كاملين ، لايشغل أصحابها شيء غيره ، واستطاعت في ثلاث سنوات أن تخرجه وأن تضعه موضع التناول وأن تجعله في هذه الأجزاء الأربعة (عربي – فرنسي ، عربي – انجليزي ، فرنسي – عربي ، انجليزي – عربي) ، وصار هو هذا المعجم المعتمد في وزارات الدفاع في البلاد العربية كلها .

لماذا لا يمضي عملنا فيما نستقبل من العمل في التعليم الجامعي في هذا السبيل ؟ . . . لماذا لا تكون هذه هي التجربة ، وتكون هذه اللجان نواة جهاز مركزي كامل بعد ذلك للترجمة العلمية ، سواء في نطاق المصطلحات أو في نطاق البحوث .

مثل هذه الخطوة هي التي ستحدوها المنظمة الإدارية في جامعة الدول العربية ، التي تعتمد الآن معجماً إدارياً دولياً تريد أن تنطلق منه .

ومن قبل ما كانت الخطوة التي خطتها سورية في معجم « كليرفيل » الطبي ذي اللغات الثلاث حين أضافت إليه اللغة العربية ، وصدر على نحو جديد عن وزارة التعليم العالي في سورية باسم معجم المصطلحات الطبية العربية .

إن هذا الذي أدعو إليه يتركز في هذين المفهومين :

١ – تجاوز مرحلة القوائم إلى مرحلة المعاجم .

٢ – تجاوز مرحلة بعض المفاهيم إلى محاولة استغراق المفاهيم .

وإني لاقدر الصعوبات التي قد تواجه مثل هذا الأسلوب . . ولكنها تبقى – بتأكيد لاحد له – دون الصعوبات التي نواجهها . . بل لعلها الخطوة المنهجية المنظمة التي كان من الممكن أن نقع عليها من قبل لولا أننا واجهنا التقدم العلمي فرادى . . . فرادى في كل مجتمع ، ومجامع وجامعات متباعدة في كل بلد . . فإذا كنا جادين حقا في عمل لغوي جماعي فإن هذا هو الأسلوب الذي يجب أن نعود إليه وأن ننطلق منه .

إننا حين نتأمل أسلوبنا القائم نعيش شعورين متناقضين . . نرضى عنه بعض الرضى

في حدود رغبات مكبوتة لعمل وحدوي ، لا تجد متنفسها إلا على هذا الشكل . . ولكننا ننكره أشد الانكار ، وقد تسخطون عليه أشد السخط ، حين تقرنونه بالصورة المثلى للعمل اللغوي العربي . . بل إن سخطكم سيتجاوز سخطي حين تقرنونه بالذي تقوم به جماعات بشرية أخرى ، وسيبلغ غضبكم أبعد المدى حين تقرنون بينه وبين الذي يتم في اسرائيل .

لا أحسب أنه يمكن أن تجتمع صفوة من المهتمين باللغة والمهتمين بالعلم ، ومن العاكفين على الثقافة العربية ، ومن الذين تؤرقهم تطلعاتهم ومشاعرهم — على نحو ما تجتمع هذه الصفوة اليوم . . وإن الملايين التي تتطلع إلينا من الذين يدبون على الأرض العربية في مدارسها وجامعاتها ، والملايين التي وراءها ممن يحمل بهم الغيب ، هؤلاء كلهم يلقون إليكم بالأمانة ، وقد جئتم من كل فج لتحملوا هذه الأمانة ، ولابد لكم من الجهر بكل مايتصل بها . إن القناعة بالخطوة الواحدة ، مع تقدم الزمن ، خطوة إلى الوراء . ولا أحسب أننا جئنا لنتحرك إلى الوراء .

١٠ — روافد من الوجدان اللغوي

هذا عن المواكبة بين النمو الاجتماعي وبين النمو اللغوي . وإن لهذا النمو اللغوي جوانب من نبش التراث في عملية منظمة ، وجوانب من تلمس الوجدان اللغوي القائم في العاميات التي لاتتناقض مع العربية ، وجوانب من احصاء ماكان حتى الآن من الجهود التي لم تعلن . .

إن رصد ذلك كله وضبطه وتجميعه في عمل يشبه أن يكون إعداداً سريعاً لمعركة داهمة ، هو عمل لابد منه في رفد الخطة الأساسية التي أدعو إليها .

١١ — الفاظ الحضارة

أما الجانب الآخر من النمو اللغوي في جوانب الحياة اليومية ، في هذا الذي تسميه ألفاظ الحضارة فلا بد كذلك فيه من أسلوب آخر يتجاوز لجان ألفاظ الحضارة في كل مجتمع إلى عمل سابق لدخول هذه المعطيات الحضارية في حياتنا اليومية .

إن عملنا في تسمية كل مايصل إلينا يأتي تاليا لوصوله واستخدامه والتعثر فيه . . ومن الخير لو أمكن أن تدخل هذه الأشياء وتدخل معها تسمياتها . . ولو كان عندنا من المواجهة

والتنظيم هذا القدر الذي لابد منه لحرمنا أن نستقبل من ذلك شيئاً مالم نضع له التسمية التي تعبر عنه . . وإذا كنا نحرم أحياناً دخول بعض الأشخاص أو بعض المواد أو التعامل مع بعض المؤسسات فلماذا – أمام الإيمان بالسلامة القومية – لا نحول بين دخول الأشياء الكثيرة التي نقذف بها قبل أن نتبينها فتكون تسميتها طريقاً إلى هذا التعرف لها ثم التعريف بها .

ذلك هو كذلك جانب خطير من جوانب التمزق اللغوي . . مصدره أن الشيء من الأشياء يدخل البلاد العربية ليطلق عليه كل بلد اسما . . ولعله يطلق عليه في البلد الواحد عديد من الأسماء تبعاً للبوابات الجمركية التي دخل منها . ثم تكون وظيفته الحضارية أن يساعدنا أحياناً على الكسل ووظيفته اللغوية أن يساعد على بناء برج بابل جديد في الوطن العربي .

إن مشاعر من الصعوبات تجتاحنا أحياناً ونحن نفكر في هذا . . ذلك لأننا تعودنا دائماً الخضوع إلى الأشياء لا المبادرة إليها . . وإلا فما الذي يمنع مثلا من أن تطبق شركات الطيران التجربة الليبية في تعريب كل المصطلحات والاشارات والاختصارات . لماذا نظل نصر على الصعوبة ونتحدث عنها ، كأنما ليست الصعوبة في أن يظل الانسان العربي المسافر على إحدى الطائرات تذاكره من الشركة فلا يعرف ماهو مكتوب عليها .

هل أقول إن القضية ليست قضية صعوبة أو تعذر . . وإنما هي قضية إلف للأشياء واستسلام لها في أغلب جوانب هذه المعركة المتجددة ، معركة التعريب .

١٢ — القرار السياسي

وبعد فإنه يبقى في تعميم هذا التواكب بين النمو الحضاري والنمو اللغوي من نحو وفي اشاعة جهوده وتبادلها من آخر أمران خطيران .

أولهما : القرار السياسي الذي تحتاج إليه بعض المناطق العربية . وأحب أن أشير هنا إلى أن مثل القرار لم يعد نافلة ، وإنما أضحى واجباً من الواجب . . فلم يعد الأمر موضع نقاش على الجانب النظري . . وإذا كان هنالك الذين يتخوفون من مثل هذا القرار أو يلجؤون إلى التأني طلباً للسلامة فإن السلامة أصبحت هي التي تقتضي القرار ذاته .

ولست أعيد هنا مختلف البراهين . . لا مايتصل منها بالعقيدة ، ولا مايتصل بالتراث ولا مايتصل بارتباط مابين نشر المعرفة والنمو وبين اللغة الوطنية . . ولست أعيد هنا كذلك

الحرص على الوحدة الوطنية وتجنب الطبقية الثقافية ، وخطر الغزو الثقافي الجديد . . ولكني أكتفي بآخر ماكان في هذا الموضوع حين اجتمع وزراء التعليم العالي ووزراء التنمية في الرباط في مؤتمر (كستعرب) (آب «إغسطس» ٧٦) وبحثوا موضوع التنمية . لقد كان مؤتمراً على أرفع مستويات الوطن العربي وكان مؤتمراً جدياً انتهى إلى إقرار تعريب التعليم الجامعي .

١٣ — إشاعة المصطلحات المقررة

هذا أحد الأمرين الخطيرين . أما الأمر الآخر فيتصل باشاعة هذه المصطلحات التي انتهينا إليها ، والمؤلفات العلمية العربية التي انتهت إليها طوائف من العلماء والجامعيين . إن الدليل العملي يبقى دائماً أدعى إلى اليقين من الأدلة النظرية وقد استبان لنا في بعض هذه المؤتمرات أن مدى مابين أجزاء الوطن العربي من فواصل – رغم كل ما يقال في العالم الجديد عن أهدار المسافات واختصار الزمن – لم يسمح حتى الآن بعرض تجربة بعض الأفكار ولا بنشر بعض المؤلفات ولا بتداول بعض المعاجم . . بل أن بعض المعاجم تظل حبيسة المخازن والمستودعات وطرود البريد في بعض البلاد أو في بعض الدوائر . . ولو أن أحدنا سأل عن المعجم العسكري العربي الموحد أين نجده لما وجد من يجيبه . . إن المعجم الوسيط نفسه الذي جاء في أعقاب جهد شاق لمجمع اللغة العربية في القاهرة ، لا ينتشر على الرقعة الواسعة التي كان يجب أن ينتشر عليها .

لابد إذن من أن تتبنى المنظمة فكرة نشرة دورية تتولى التعريف بكل هذه الجهود . . مجرد تعريف سريع على نحو ما يفعل معهد المخطوطات في نشرة التراث العربي . على أن تكون العناية بتوزيعها عناية دقيقة .

١٤ — وسائل الاعلام

ويبقى آخر ذلك وأول ذلك دور الاعلام . . إن الاعلام العربي – وبخاصة أمام إنتشار سلطان الكلمة المنظومة ، وتراجع الكلمة المكتوبة – يمكن أن يؤدي أعظم الخدمات في ممارسة المصطلحات واشاعتها . . وفي أن يكون النمو اللغوي – في مجال ألفاظ الحضارة وفي مجال المصطلحات الحديثة التي تتعاورها الأنباء – مواكباً للنمو الحضاري .

ولكني أعتقد أن الحديث المفصل على ذلك سيتجاوز بي دائرة البحث . . وحسبي أن أتمنى أن تستخدم وسائل الأعلام على نحو مرض . . إنها أحياناً تفسد ماتبنيه المدرسة فإذا

تذكرنا أن مثل هذه الوسائل حين استخدمت استخداماً سليماً في بعض الشعوب استطاعت أن ترتفع بها من الحضيض إلى أن تلامس الفضاء أدركنا أي عبث يخالط استخدام هذه الوسائل وأي هدر لمهماتها .

تمنيت لو أن المؤتمر أتاح لمثل هذا الموضوع الهام حظه من مشاركة الوفود جميعاً فيه ولكن يبدو أن البريد الذي اقترح الموضوعات الأربعة لهذه الدورة لم يقدو له أن يبلغ الدول العربية كلها وقد وصلنا إلى سورية أياماً قبل المؤتمر .

★ ★ ★

حركة نشر التراث من وجهها المرفوض

د. عبد الكريم الاشتر

يبدو أنه أصبح يخيل إلى فريق من الناس أن الاهتمام بالتراث يعني بالضرورة الانصراف إلى الماضي عن الحاضر . فما إن يجري الكلام فيه حتى ينشطوا إلى التحذير منه . وربما تعدوا التحذير إلى الاتهام ، وصوروا لقارئيهم أن العمل في التراث لايعدوا أن يكون ضرباً من نبش القبور والعبث بعظام الموتى ومسامرتها واستنطاقها ، حتى شاعت فينا شائعة الاستهانة بهذا التراث وبالعاملين على نشر نصوصه . فهذا وجه من وجوه اختلاط القيم الذي نتخبط فيه ؛ وما يدريني أن يقول بعض من يقرأ هذا الكلام : انظروا ! لقد أتخمنا لهؤلاء الأكاديميين القابعين في قاعاتهم أن يخرجوا علينا بمحاضراتهم المملة عن فلان وفلان ممن ماتوا وشبعوا موتاً ، وينشروا فينا اقتتالهم السخيف من حول لفظة يقلبون لها المعجمات العتيقة ، أو بيت من الشعر يظلون يدورون في قراءته حتى تذوب أدمغتهم ، أو نص غريب يحملونه مالا يحمل ويذهبون في تأويلهم له مذاهب عجيبة ،

والناس من حولنا قاربوا ان يكشفوا عن وجه الفضاء الكوني ، وهم لايحسون ولا يعقلون !

قد نقول: إننا ، في الجملة الغالبة : نصر على أن نجهل أنفسنا لاننا تعودنا أن نستخف بها ؛ فقد غابتنا الحضارة الرائعة التي نعيش في كنفها ونستهلك منجزاتها المذهلة ؛ حتى طغى إحساسنا بقماءتنا ، وعجزنا عن فهم حياتنا وقيادتها : على رغبتنا في تجاوز هذه المرحلة والتماسك أمامها ، وتلمس السبل إلى إضاءتها وفهمها تمهيداً للخروج منها . ولكنا ينبغي ألا نكتفي بهذا في تعليل أنفسنا ؛ فلا شك انا نحن الذين أعنا عليه . فقد تحول العمل في نشر التراث وتحقيقه عن غاياته التي ينبغي أن يحققها في بعض الأحيان ، إلى أن يكون عملاً هو أشبه بالتجارة . بل أصبح ، في بعض الأحيان ، مورد من لامورد له ، وانصب عليه كل عاجز عن تحليل النصوص واستيعاب حقائقها المشتتة وهضمها وتركيب حقيقة كبيرة منها نستعين برؤيتها الذاتية الأصيلة على فهم حياتنا وفي نزوعاتها الغامضة ، والبصر بطرقها التي يتعين علينا أن نجتازها ، وتصحيح ما اختلط علينا من مذاهبها .أعني أن العمل في التراث أصبح في كثير من الاحيان ، وفي اذهان الجملة من الناس ، يعني الهرب من أنفسنا ومن التفتيش عنها فيما نقرأ ونكتب ؛ إلى نسخ النصوص والانكباب على التحقيقات اللغوية والمعارضات التي لاتعني شيئاً أحياناً ، وملء الحواشي بالمراجع والمظان والاستكثار منها .

على ان هذا كله قد يحتمل ويسهل تقديره .ولكن الذي لا يصح ان نفتقره فهو تقديم النص إلى القارىء عارياً عن التفسير الجامع وعن تحقيق موقعه من المعرفة البشرية ، في الموضوع الذي كتب فيه ؛

ودرس حقائقه الكبيرة التي تنفع في تفسير جانب من جوانب حياتنا ووصلنا بها . فهذا الذي تحقق من أجله الكتب وتنشر وتشغل بها المطابع ويتداولها الناس .

ولو قلنا : إن المستشرقين ، منذ بدت عنايتهم بنشر تراثنا في القرن الماضي ، أدركوا هذا وحققوه أو حققوا أكثره ، في أكثر ماتولوا تحقيقه منه ، لما عدمنا من يتهمنا بالفتنة بكل ماهو غريب عنا ، فقد أصبحت تهمة الاستشراق ورميه بالنقائص والتجاوز عن حسناته دليلاً لايرد على صدء الولاء !

وليس فيما أقوله هنا وما سأقوله من بعد انتقاص من قدر العاملين في نشر هذا التراث وتحقيقه . فإن فيهم زهرة علمائنا وأعرفهم بأسرار لغتنا وأدبنا ، وأقدرهم على فهمه وشرحه . ثم إن الانكباب على قراءة النص وشرحه والفهرسة له ، مما لايصح أن نقصر في تقديره . ولكن هذا كله ينبغي ألا يلفتنا عن الوجه الآخر الذي خصصت له هذه المقالة رغبة في تنقية هذه الحركة البالغة الخطر في حياتنا من الأدواء التي تعصف بها في كثير من الأحيان ، وتقفها في عين الجيل الذي نكتب له ونجهد من أجله ، الوقفة التي وصفناها من قبل .

١ – ينبغي ألا ننكر مثلاً أن هذه الحركة ، على جلالها ، تقارب أن تتحول أحياناً إلى تجارة رخيصة على يد من لايحسنها ولايبتغي من ورائها غير الكسب القريب ؛ حتى إن دوراً للنشر كادت أن تتخصص في اقتناص بعض من يرضون أن ينسخوا هذه النصوص على أي وجه ، ويقدموها إلى المطبعة ، في نجوة من الحساب ، لأنهم لايبالون أن تذكر

أسماؤهم على جلدة الكتاب . فهم لايشغلهم الكتاب إلا بمقدار ماينسخون كلماته ، على أي وجه قرؤوها عليه . ثم هم قد يكلفون بعض معاونيهم بصنع فهارسه،فيضيفون إلى السيئة سيئة أكبر منها لأنهم يغرون القارىء بأن يتبع في الكتاب دليلاً يخونه ، بعد أن خانوه هم في جملة صفحاته ! فإذا كان حساب التحقيق على الملزمة الواحدة ، ملؤوا الحواشي بما ينفع ومالا ينفع ، وتزيدوا وأطالوا الشروح وتقليب الكلام ، واستكثروا من المعارضات ، حتى يزهقوا روح القارىء ، ويخرجوه من ثيابه ، ويعموه عن النص. ويشغلوه عن تأمل حقائقه والانتفاع بها .

ولوشئت أن أضرب الأمثلة لعددت منها قدراً كبيراً . ولكني أذكر أن هذه الحركة انتشرت في بيروت زمناً حتى فاضت بها الأسواق ، ونزع تجارها إلى سرقة جهود المحققين الممتازين فصوروها أو شوهوها وانتقصوا من أطرافها . وربما أغراهم الكسب الرخيص فشحنوا إلى بعض الأسواق العربية كتباً في الأدعية وتفسير المنامات تذهب بالعقول الساذجة مذاهب موحلة . طوفان من الورق والحبر لايقف في وجهه شيء ، ولايصده نقد ، ولاتسهر في حصره سلطة من سلطات الفكر . ولقد كنت أدخل فيها على بعض دور النشر فأرى أناساً قد استحدثوا لأنفسهم المكاتب وانكبوا على نسخ هذه الرؤى والأباطيل ، وأخذوا يدفعون بها إلى المطبعة صفحة صفحة كأنهم يسابقون الزمن !

فأي تفسير للنص يكون من بعد ؟ وأي استجلاء لحقائقه الحية ؟ وأي إضاءة لمعانيه وصلاتها بحياتنا ؟ مقدمة صغيرة ، في أحسن الأحوال ، يعرف فيها بالكاتب تعريفاً قصيراً ينسخه من بعض كتب الرجال ،

في صورة بدائية هزيلة ، لاينْظر فيها ولاتوزن أحكامها وكفى ! ثم كيف يكون اصطفاء الكتاب بحسب حاجتنا إليه والاستضاءة بتجربة آبائنا فيه ، فيما نبني من حياتنا ونصحح من نظرتنا إليها ، والسوق هي الحكم ، وحساب الربح هو المقياس ؟

٢ ــ تلك واحدة قد يتصل بها ، من نحو قريب ، مايصيب بعض الأعمال المنشورة على يد بعض المتسلطين على سوق النشر . فهم تعوزهم المعرفة بقواعد التحقيق ومنهجه من ناحية ، وتعوزهم القدرة على قراءة النص قراءة صحيحة والنفوذ فيه وتطويعه من ناحية اخرى . ثم تعوزهم في آخر الأمر الثقافة التي تجعلهم يفهمون عملهم ويفسرونه في ضوء الحقائق المعاصرة . ثم هم مع هذا إذا تمكنوا من السوق ، وشاعت أسماؤهم ، انتقلوا إلى موقع أسوأ ، فكلفوا أناساً مبتدئين بنسخ الكتب وتحليتها بالحواشي ، وجاؤوا هم فنقشوا عليها أسماءهم ! فهذا تفسير مانراه أحياناً من خطأ نعجب أن يقع فيه بعض من كسروا أسنانهم في تحقيق الكتب ونشرها ؛ فقد يكون لنا في قراءة الكتاب أكثر مما لهم في تحقيقه !

وقد يخفف من هذا أن يبدأ معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية في القاهرة بتدريب الطلبة على أصول النشر والتحقيق في دورات مرسومة . ولكنه أمر ينبغي أن يشيع في جامعاتنا كلها ، في أقسام الدراسات العليا ، حتى لانترك منفذاًينفذمنهالمرتزقة . ولعل تشجيع الطلبة في هذه الأقسام على أن يتناولوا في رسائل الماجستير ، على الأقل ، كتباً من التراث يحققونها وينشرونها على الأصول التي درسوها يؤصل في حياتناخطاً يطغى مع الزمن على الخط الآخر ؛ على أن

يحسن انتقاء هذه الأعمال ويحسن درسها وتحكم صلتها بحياتنا . ويدخل في هذا التدريب قراءة الخط العربي على اختلاف قواعده ، في مشرق الوطن العربي ومغربه ، وفي الأقطار الاسلامية البعيدة والقريبة . ويدخل فيه الدراية بوجوه التصحيف والتمرس بتصحيحها ، والحكم على مقدرة الناسخ وأسلوبه في نسخ الكتاب ، ووجوه الخطأ والوهم اللذين يقع فيهما النساخ أحياناً حين تستبد بهم الغربة عن موضوع الكتاب أو التعب أو ضعف التدقيق أو قلة الأمانة أو التعصب لبعض النزعات .

٣ — ثم إنه شاعت في بعض العاملين في نشر هذا التراث وتحقيقه نوازع لاتستغرب في مجتمع تقوم فيه صلات الناس بعضهم ببعض على أساس من سوء الظن وحرارة التدافع على الفوز بالبيضة كلها ولوساح زلالها . فتراهم أبداً مشغولين بإخفاء عملهم عن العيون ، حتى لايسبقهم إليه سابق ! والأصل في هذا العمل ان ينشر خبره في الناس ليجتمع المهتمون به على تقديم العون لأكثر العاملين تقدماً فيه ، على نحو ما نجد عليه الحال في البيئات العلمية . إذ يوصي بعضهم بعمله كله لمن يراه أقدر منه على تحقيقه . وقد يتطوع للعون فيه . وقد يرسل جزازاته وأوراقه كلها إلى زميل له تفصل بينه وبينه فواصل كثيرة ، ويجمع بينهما حب العمل والإخلاص له .

أذكر أني كتبت ، حين كنت مشغولاً بشاعر آل البيت دعبل ابن علي الخزاعي ، إلى أحد الباحثين ، وكان قيل لي إنه صنع مجموعة صغيرة من شعر هذا الشاعر ، أسأله خبرها . وكنت أعد يومها رسالة الدكتوراه فيه ، ولقيني هذا الباحث في القاهرة فأنكر أن يكون لديه من شعر هذا الشاعر شيء ، ودلني على مستشرق هولندي ذكره

شاعت عنه مثل هذه الشائعة . وانطوت الأيام واقترب يوم المناقشة . ومررت يوماً بدار الكتب المصرية فما رآني قيم المخطوطات فيها يومذاك حتى هرع إلي يقول في انفعال : إلحق ! جاءني اليوم فلان — وذكر اسم الباحث الذي كنت كتبت اليه ولقيته في القاهرة — يسأل عن كل ماينصل بدعبلك الظريف . وصدق قول الصديق فما عتمت أن وجدت في السوق — ويوم المناقشة على الباب — كتاباً باسم (ديوان دعبل ابن علي الخزاعي) ! وكانت إحدى حجج الرسالة أني كونت ، إلى جانب الدراسة ، أول مجموعة من شعره على منهج مدروس ، رممت أطرافها مما لقيت من مخطوط شعره ومطبوعه على السواء ! فماذا أقول ؟ لقد كتبت في نقد هذه المجموعة من بعد سلسلة من المقالات تظهر مافيها من نقص وتشويه وانتحال وتخليط تعود كلها إلى أن الباحث أصدرها وهو يلهث ، كأنه كان يسابق شبحاً غامضاً ! ولكن قد يجدي هذا التصحيح حيناً ، ثم ماأكثر مالاينفع ؛ فإن كثيراً من الناس يدخل عليهم العمل المغلوط لحسن الظن بصاحبه ، أو لأنهم لايريدون أن يحققوا في مثل هذه المسائل ، أولأنهم — مثل معظم القراء — يصدقون الكلمة المكتوبة . ويدخل على المكتبة العربية آخر الأمر ، وعلى التراث وعلى ضمير الأجيال ، عمل شديد التهويش رائع الفساد ، يظل يجثم على صدر ثقافتنا ويلاحق أجيالها ، فيضللها ويعذبها إلى غير نهاية .

ولمثل ماأقوله مشابه كثيرة . فإن أحدنا يقابل بعض هؤلاء الذين نذروا أنفسهم لهذا العمل فكأنه يقابل أشد الناس حذراً ، وأكثرهم ريبة ،وأسوأهمظناً بالناس . وأعرف واحداً منهم في القاهرة بالغ

الحساسية يفرط في ذم زملائه حتى ليظن الإنسان أنهم لاشغل لهم إلا أن ينصبوا لهذا الرجل ويكيدوا له . ولقيت واحداً آخر في طنجة ظل يشكو لي مايفعل الآخرون به حتى أطار عن نفسي ماكنت فيه من استمتاع بجمال الدنيا من حولي . فكيف تكون مخالطة العمل في مثل هذه الحال ، والانقطاع إليه والتقرب له حتى تتفتح مغاليقه كلها وتنجلي خفاياه ، ويطوي الإنسان بينه وبينه هذه المسافات الشاسعة من السنين وهذه الشقة البعيدة في المكان ، حتى كأنه يلقاه في السنة التي كتب فيها ، والأرض التي درج عليها ، ويحتضن النفس التي أنجبته ؟

فهذا فرق مابيننا وبين هؤلاء الذين انكبوا على تراثنا بغير هذه الحال التي أصفها . فلهذا يظل عملهم يرتفع مع الزمان ، حتى ليسمى العمل باسم الطبعة التي أصدروها ، ويلتمسها الدارسون والباحثون في كل مكان ، فيموتون ولايموت ، على حين تموت كثير من أعمالنا التي ننشرها في السنة التي صدرت فيها . بل إن بعضها يموت قبل أن يتجاوز باب المطبعة !

فإن حسب القارىء أني أبالغ فالمبالغة التي تفلح في تصوير الحقيقة وتقريبها من النفس . والقصد كله أن نتملى هذا الوجه المرفوض من حركة نشر التراث لعلنا نراه قبيحاً ؛ فهو ، على التحقيق ، شديد القبح . وأعلم بعد هذا أن روابط الناس بعضهم ببعض لاتنصلح بالموعظة قدر ماتنصلح بامتلاء النفس إحساساً بقبح ماهم فيه . فلهذا نتعب أنفسنا في تسويد هذا الكلام قدر مايتعب القراء أنفسهم في قراءته .

٤ — ثم قد يتصل بهذا مانفتتن به من حب الملك ، والحرص

على عدم التفريط فيما نظن أننا نتفرد به ، ولو كانت إحدى الحقائق العلمية التي هي ملك الناس جميعاً ، وملك القادر على إذاعتها والإفادة منها . وقد يحكمنا في ذلك سوء الظن أيضاً ؛ فبعض الناس الذين يذهبون في حب النبي وآله مذهباً يرضيهم يحرصون على ألا يقع شعر شاعر ينتسب إليهم في يد من يرون أنه لايذهب مذهبهم في هذا الحب . فهم يضنون بما يعرفون من مظانه وما قد يخفون منها في بعض مكتباتهم . ثم هم إذا أفرجوا عنها آخر الأمر ساءهم أن توضع موضع النقد ، وأن يحكمها منهج لايرضونه . فلهذا لايصحح بعضنا لبعض شيئاً . ولهذا تذهب جهود كثيرة مضنية عبثاً لأن أناساً ضنوا بعونهم . ولهذا تقع كثير من الأعمال في النقص والتشويه ؛ والصواب قريب منهم لوطالوه ؛ ولكن أقفلت عليه الصناديق . ولهذا تختلف أحياناً جهود العاملين وتتعدد في العمل الواحد ، لأنهم يخفون خبره ويتكتمونه ويقيمون من حوله الأستار .

ولعل هذا خف قليلاً بعد أن وقعنا فيه مرات كثيرة ؛ وبعد أن نشط معهد المخطوطات العربية في نشر أسماء العاملين وما اختاروا للنشر من كتب التراث . ولكنها ظاهرة مااحسبها تغيب فيما يحكم بيننا من روابط متخلفة . وما نتهي اليه آخر الأمر هو أن يقطع العمل السيء الطريق على العمل الجيد ، وتفوت علينا فرصة قد لاتعود بها إلا السنوات الكثيرة .

٥ ــ وقد خضعت حركة نشر التراث ، من ناحية اخرى ، لبعض الاعتبارات الشاذة ؛ فبدت أحياناً موجهة تحكمها خلفيات نفسية حادة مما رسب في أنفسنا من رواسب الضيق بالفكر الموضوعي والحقيقة

المجردة عن كل نفع خاص . ففي حرارة هذه الحمى نشرت رسائل كثيرة يعوزها في نظرنا التدقيق والمراجعة المبرأة من كل قصد إلا قصد الحقيقة . وحجزت من الناحية المقابلة كتب وحوصرت لمثل هذه الأسباب أيضاً ، فسافرت إلى أمكنة أخرى ، ثم مالبثت أن تسربت من الشقوق . وأخطر مايصيب تراثنا أن تخضع نصوصه لمثل هذه الرياح السامة . فلئن كنا ندعو إلى توظيف حركة نشر التراث في خدمة حياتنا وإغنائها وفهمها فإن ذلك لايعني إلا وجهاً واحداً هو أن نحسن توظيفها والانتفاع بحقائقهاوالتملي فيها ، وتقويمها تقويماً يخلو من كل توجيه إلا الرغبة في الفهم ورؤية الأشياء على حقائقها ، بمقدار مايتسنى لنا منها .

على أنه يبدو أن الإنسانية ستعجز دائماً عن الارتفاع إلى مستوى الحقائق الموضوعية والتحديق في وجهها بدون خوف . وربما بدت هذه الظاهرة في مجتمعنا أشد حدة ؛ فنحن أشد عجزاً من الآخرين على الانتفاع بموضوعية الحقيقة وتقبلها ، بحكم ماورث من موروثات اجتماعية ، باهظة الثقل . وإلا فما معنى أن يرفض الناشرون فينا أن يورطوا أنفسهم في نشر كلام كتب منذ قرون،لئلا يساء فهمه أو يسمع فيه كلام الجهلة والمغرضين ؟ ومن يستطيع اليوم أن ينشر فينا رسائل تتصل ببعض مذاهبنا الفكرية كتبت قبل عشرة قرون ، ونشرت في الغرب منذ مايقرب من قرنين من الزمان ؟

ذات يوم كنت في زيارة لمكتبة جامعة هاله في ألمانية الديمقراطية ، وهي الجامعة التي قضى فيها المستشرق الألماني كارل بروكلمان السنوات الأخيرة من حياته . وتلطفت السيدة التي تشرف فيها على القسم

الشرقي بإطلاعنا على بعض المخطوطات التي كان هذا المستشرق يطالعها ويعلق عليها تعليقات مازال المكتبة تحتفظ ، في اعتزاز ، ببعض جزازاتها . ولفتت نظري واحدة منها زينت صفحاتها بأطر مذهبة رائعة ، ووقعت فيها فواصل ملونة ناصعة ، وكتبت بخط جميل ، حتى حسبت للوهلة الأولى أنها إحدى نسخ القرآن . ثم تبينت أنها مجموعة من رسائل سميت باسم الرسالة الأولى منها « السجل المعلق » . وكنت على صلة عامة رقيقة بأصول مذهبها ، فقد استهوتني يوماً سيرة الحاكم بأمر الله فتتبعتها في بعض مصادرها . شخصية غريبة خصبة مثيرة لعلها إحدى الشخصيات القليلة التي تملأ الخيال وتذهب به كل اتجاه . فغرقت في الكتاب ، وتتبعت فيه تعليقات بروكلمان ، في الجزازات الصغيرة التي تعترض بعض صفحاته . وسألت أن يكرموا بتصويره لي . وكنت أغلي شوقاً إلى قراءته وموازنته بالقليل مما أعرف من رسائل هذا المذهب . فهأنذا اليوم وقد مضى على الزيارة مايقرب من عشر سنوات ، وصورة المخطوط بين يدي ، لاأجد من يمكن أن أتحدث إليه فيه ، وفي الإفادة منه ، إلا مايكون في جلسات المطارحة ! هذا ومعظم هذه الرسائل كان المستشرق ده ساسي يعرفها ويعرّف الناس بها ، فيقرؤونها مترجمة إلى الفرنسية منذ أوائل القرن الماضي !

هذا بعض ما يرد على حركة نشر التراث نقوله غيرة عليها ، فان تراثنا شاهد أصالتنا وحارس وجودنا ومستودع حضارتنا ومادة تاريخنا فالتجارة به تجارة بالنفس ، والاستهانة به في نشره وتحقيقه استهانة بحياتنا وبكل مايغنيها وينميها ويوضحها ويحفظ خصائصها الروحية والفكرية .

الجنسانية والنفس والفكر: نظرة نقدية

محمود منقذ الهاشمي

عرفنا منذ القديم شعر « الإثارة الجنسية » الذي يسمى خطأً شعر « الغزل » : شعر امتداح المثيرات الحسية عند النساء من مرأى وملمس ومشم ومسمع ، تلك التسمية غير الدقيقة التي تتجاوز حدودها في كثير من الأحيان لتختلط بالحب . على أن من الضرورة بمكان أن أوكد أن الجنسانية Sexuality غير الحب الجنسي Erotic love وليست نقيضه ، وليس بمستغرب أن يمتزج الحب بالرغبة وقد يكون الأغرب ألا يمتزجا . ولكن الشعر الذي لا يحتوي على غير « الجنسانية » ليس بشعر حب . ومما يأخذه علم النفس المعاصر على فرويد أنه درس الجنسانية ولم يدرس الحب الجنسي ، ويعتقد الدكتور إريك فروم في كتابه «أزمة التحليل النفسي» The Crisis Of Psychoanalysis أن التحامل الأبوي عند فرويد على المرأة ، وما فيه من رؤية للمرأة إنساناً ناقصاً مخصياً ، يقل توجيه الوعي لها عن الرجل ،

ومافيه من أن نصف المجتمع نسخة شوهاء من النصف الآخر : قد نشأ عن الآراء الفيكتورية بأن رغائب المرأة تكاد تكون متجهة بكليتها إلى إنجاب الأطفال وتربيتهم وإلى خدمة الرجل ، وعن إخلاص فرويد للنظام الاجتماعي القائم وسلطاته ؛ وأدى إلى أنه لم يستطع أن يستبين الحب الجنسي ، القائم على قطبي الذكورة — الأنوثة ، والذي لايمكن أن يتحقق إلا إذا كان الذكر والأنثى متساويين وإن كانا مختلفين .

إن الناقد الأدبي المعاصر لابد له من أن يجمع كل معلوماته البدائية ، وكل مالديه من تقسيمات للشعر لاتغني شيئاً ، كالنسيب والغزل والشعر العذري وشعر المجون والتشبيب وما إلى ذلك ، وأن يضعها في صرة ويقذف بها إلى عرض البحر ، وأن يتجه إلى ماتقدمه الدراسات العلمية المعاصرة في مجالات النفس والجنس ، فيدرسها ويفحصها ثم يستخدمها . وهو في كل الأحوال مطالب بالشك ، رغم مايثيره الشك من ضيق عند بعض الناس . فهؤلاء يعتبرون الشك يقيناً معكوساً ، ولكن الشك هو الشك ، لايغير شيئاً إلا إذا قدم برهاناً مغايراً . وحالة الشك ، بسبب مايعانونه من تصلب النفس ، أصعب عندهم وأمرُّ من أن يقبلوا الأمر أو يرفضوه قبولاً كلياً أو رفضاً كلياً .

وإذا كنا قياساً على الدراسات المعاصرة قد رأينا أن نظريات فرويد الجنسية ناقصة لأنها متمركزة حول « الجنسانية » وحدها ولم تول عنايتها الكافية للحب ، فإن فرويد على الأقل قد درس الجنسانية وكتب عنها وإن قصر في قليل أو كثير ؛ فما رأيكم بكاتب أراد أن يكتب عن الحب لا الجنسانية فلم يكتب إلا عن الجنسانية ؟

إن يوسف الشاروني في كتابه « الحب والصداقة في التراث العربي

والدراسات المعاصرة » قد خص / ١٣٠ / صفحة للتحدث عن الحب في التراث العربي ، بينما لم يتحدث عن « الحب في الدراسات المعاصرة » سوى تسع صفحات وخمسة أسطر في بحث عنوانه « الحب والحواس الخمس » ، وقد ذكر في هامشه أنه اعتمد فيه على كتاب « سيكولوجية الجنس » Psychology of Sex لـ « هافلوك إليس» Havelock Ellis . وقد يتساءل المرء : لماذا هافلوك إليس ؟ إنه لايعتبر في دراسات الحب عالماً متميزاً شأن « ماكس شار » و « إريك فروم » و « توماس بيرس بيرلي » و « رنيه لوسن » وسواهم من أعلام هذه الدراسات . وقد يقنع المرء نفسه أن قلة اطلاع الشاروني وندرة المصادر عنده هي التي لم تجعل بين يديه سوى هذا الكتاب يستقي منه ويجعله ممثلاً لدراسات الحب المعاصرة .

فإذا قرأ المرء هذه الصفحات التسع والسطور الخمسة أصابته الدهشة : إنها لاتتحدث البتة عن الحب وإنما تتحدث في الجنسانية عما يسمى « المثيرات الجسدية والكوابح » Physical Stimulationsand inhibitions.فهي تكتب أن « الهدف من بعض أنواع الرقص — ولا سيما الشرقي منه — هو إبراز هذه الأجزاء لإثارة الرجل » وأن « الروائح المفضلة لدى كثير من الطبقات ليست هي الروائح الرقيقة ، بل هي أكثرها عنفاً وحيوانية وإثارة للجنس كالمسك والعنبر » وأن « الفتحات المغطاة بأغشية شديدة الحساسية تعرف باسم الأغشية المخاطية — كالشفتين — فهي مناطق شبقية لدى الجنسين » وما إلى ذلك .

والافتراض الأول هو أن الخطأ الذي وقع فيه الشاروني هو أنه

ماكان ينبغي له أن يكتب عن الحب في الدراسات المعاصرة ، مادام لم يعثر على غير كتاب « سيكولوجية الجنس » . إلا أن المفاجأة تحدث عندما نعود إلى دراسة هذا الكتاب ، فنجد أن هافلوك إليس قد أفرد فيه للحب فصلاً كاملاً لم يستق الشاروني منه أية كامة ، وكل مااستقاههو من الفصل الأول الذي عنوانه«بيولوجياالجنس » Biology of Sex ، ومن أحد أقسامه فقط : ذلك القسم الذي عنوانه « عوامل الانتخاب الجنسي » The Factors ofSexual Selection فلماذا هذا التضليل ؟ هل أراد الشاروني أن يوهمنا بأن دراسات الحب في تراثنا أفضل منها في العصر الحديث الذي بلغ به السخف أن حسب الإثارة الجنسية حباً ؟ هل يود امتداحنا زوراً ؟ إننا لسنا بحاجة إلى هذا المديح . أم تراه يستغل القراء للأبحاث باللغة الانكليزية ؟

إن الشاروني قد قَصَّرَ الدراسات المعاصرة للحب على هافلوك إليس ، وبدلاً من أن يقدم ماكتبه إليس عن الحب قدم ماكتبه عن الإثارة الجنسية كسعة الأرداف ومإلى ذلك . ولدى دراسة ماكتبه هافلوك إليس عن الحب نجده ينتهي إلى ربطه بـ « الحاجة إلى الآخر » التي هي المبدأ الذي يقوم علم النفس المعاصر بتفسير الحب على أساسه . ويقول إليس : « لايمكن أن يكون الإنسان دون الآخرين والحاجة إلى الآخرين ، وإننا لانستطيع أن نتخلى عن الآخرين والانفعالات التي يثيرها الآخرون دون أن نتخلى أولاً عن أنفسنا » . ونراه يُردد أن الحب هو الفضيلة العليا Supreme Virtue ، وأنالفضيلة هي الحب ، وأن الله هو الحب ، و « لوأن الحب وهم فإن الحياة نفسها وهم كذلك » .

لم يكتف الشاروني بما فعل ، ولم يستفد من النظريات المختلفة التي استعرضها إليس وكان من الممكن لها أن تكون هادية له في بحثه ، وإنما أضاف إلى كتابه سذاجة غريبة . وذلك حين أضاف إلى اللذات الجنسية التي حددها إليس — وفي الحقيقة حددها كل علماء الجنس — لذة التذوق ، وذلك لأن الإنسان على زعمه « عندما يحب شخصاً حباً عنيفاً فإنه يتمنى لو يأكله » .

على أننا واجدون أن من خصائص النوع الثاني من الأنواع السادية الثلاثة أن السادي يجسد في موضوع ساديته أي شيء صالح للأكل ، على مابيّن ذلك إريك فروم في كتابه « الخوف من الحرية » The Fear of Freedom . وهكذا فإن الشاروني لايتورع عن إفلات الكلام غير المسؤول دون مراجعة ولا تفكير .

ومثل صنيع الشاروني مايفعله بعض من النقاد المقبلين على التفسير النفسي للأدب . إنهم يحرفون من النظريات النفسية ماطاب لهم التحريف ، بحجة أنها لم ترق لهم ، أو أنها « متيافيزيقية » في نظرهم ، ويعجزون عن تقديم النظريات الصحيحة المنقحة ، التي أقرتها المؤسسات العلمية ، ولم تعد عرضة للجدال الطويل ، والتي هي لذلك جديرة بأن تدخل ميدان النقد الأدبي . فمثلاً : ليس للنقد الأدبي أن يستقبل ، في الوقت الحاضر على الأقل ، ماقدمته العالمة النفسية « ملاني كلين Melanie Klein » ومدرستها المعروفة باسمها ، من الأبحاث حول اللامعقولية العميقة في الإنسان ، لأن معظم علماء النفس لم يعترفوا بنتائجها ، ولم يقتنعوا بحججها ولكن أولئك النقاد لايكتفون بالتحريف ، وإنما يقومون إلى ذلك ، بتلفيق العقد النفسية ، والتراكيب الوهمية ، والجمل

الإنشائية . وكأن علم النفس هو مجال « إنشاء الجمل » الناشئة عن التخمينات العاطفية والتأمل المجرد ، وليس هو بجمله وتراكيبه إلا ثمرة الأبحاث السريرية التجريبية العديدة .

إن السريري التجريبي لايُردُّ عليه إلا بالسريري التجريبي . والفصل بين « فلسفة التحليل النفسي » و « المعطيات السريرية للتحليل النفسي » متعذر في عالم لايمكن أن تفهم مفاهيمه ونظرياته دون الرجوع إلى الظواهر السريرية التي نشأت عنه . وإقامة أية فلسفة للتحليل النفسي تتجاهل الأساس التجريبي تقود بالضرورة إلى أخطاء جسيمة في فهم النظرية . ويقدم لنا الفيلسوف الأمريكي هربرت ماركيوز مثالاً ناصعاً على التحريفات الخطيرة التي نزلت بنظرية التحليل النفسي ، على ماتبين ذلك الدراسات التحليلية المعاصرة . إنه يدعي أن أعماله « تتحرك في حقل النظرية حصراً » . وليس هذا هو المجال الذي نناقش فيه أعمال ماركيوز المتعلقة بالتحليل النفسي ، وإنما سنكتفي بذكر بعض من الملاحظات العديدة التي لاحظها علماء النفس على بعض كتبه وهي « العشق والحضارة » و « الإنسان ذو البعد الواحد » و« مقالة في التحرير » .

لقد وقع ماركيوز في أخطاء أساسية في تقديمه للمفاهيم الفرويدية . فمن ذلك أنه قد ساء فهمه لـ « مبدأ الواقع » و « مبدأ اللذة » (على الرغم من أنه في أحد استشهاداته قد ذكر الشاهد الصحيح) ، مفترضاً أن ثمة عدة « مبادىء واقع » ومؤكداً أن الحضارة الغربية يحكمها أحد هذه المبادىء وهو « مبدأ القيام بالعمل » . وهنا يبدو ماركيوز مشاركاً الاعتقاد الشعبي المخطىء بأن « مبدأ اللذة » ناجم عن القاعدة القائلة

بأن غاية الحياة هي اللذة ، وأن « مبدأ الواقع » تابع للقاعدة الاجتماعية بأن كفاح الإنسان يجب أن يكون متجهاً إلى العمل والواجب . إن فرويد ، ولاشك ،لم يعن شيئاً من هذا القبيل ؛ ومبدأ الواقع عنده كان تعديلاً لمبدأ اللذة ، لامقاومة له . إن مفهوم فرويد لمبدأ الواقع هو أن في كل كائن إنساني قدرة على ملاحظة الواقع ونزعة إلى حماية نفسه من الأذى الذي قد ينزله به إرضاؤه لغرائزه وعدم كبحه لها . و « مبدأ الواقع » هذا مختلف تمام الاختلاف عن القواعد التي يسنها البناء الاجتماعي :فقد يقسو أحد المجتمعات على الأخيلة الجنسية ، فيقوم مبدأ الواقع بحماية الشخص من الأذى بجعله يكبت هذه الأخيلة . وقد يفعل مجتمع آخر العكس تماماً ، ومن ثم فلا مبرر لـ « مبدأ الواقع » أن يحشد الكبح الجنسي . إن « مبدأ الواقع » واحد في كلتا الحالتين ؛ والمختلف هو البناء الاجتماعي وما سماه إريك فروم « الشخصية الاجتماعية » في ثقافة وطبقة معينتين . ومايكتبه المرء متوقف على نظام الشخصية الاجتماعية ، لا على « مبادىء واقع » مختلفة .

وتجاهل ماركيوز أن تطور الليبدو عند فرويد من النرجسية الأولية إلى المستوى الشفهي والشرجي ومن ثم التناسلي، ليس مسألة كبت متزايد في الدرجة الأولى ، ولكنه عملية نضج بيولوجي ،تقود إلى بداية الجنسانية التناسلية

وفيما يتعلق بحفظ النوع أو مايسمى « الطبيعة المحافظة » عموماً ، ذكر ماركيوز عن فرويد أن العشق كغريزة الحياة وغريزة الموت مرتبط بالطبيعة المحافظة . ومن الواضح أنه لايعرف أن فرويد بعد شيء من التردد قد توصل في « مختصر التحليل النفسي » إلى النتيجة

المعاكسة ، وهي أن العشق لايدخل في الطبيعة المحافظة ، وهو موقف اتخذه فرويد على الرغم مما سببه له من المصاعب النظرية .

والأهم من ذلك تحريف ماركيوز للمفهوم الفرويدي للكبت ، حين جعل الكبت يدخل الشعور واللاشعور ، على الرغم من أن المقولة المركزية لنظام فرويد في الكبت تجعل المكبوت في اللاشعور . والحقيقة هي أن لكلمة « الكبت » الانكليزية Repression معنيين : أحدهما المعنى اللغوي ، : فتقول أن تكبت to repress بمعنى أن تقمع To oppyess أو تكتم to suppress (*) ، وثانيهما المعنى السيكولوجي وهو « صرف شيء مـا عن الوعي » . والمعنيان غير متطابقين ، ويؤدي كل منهما دلالة مختلفة . وباستخدام ماركيوز مفهوم الكبت استخداماً مشوشاً ، يقفز على المعنيين وكأنهما معنى واحد ، أفسد النقطة الجوهرية التي تتمركز حولها نظرية التحليل النفسي .

وقيل : إن ماركيوز قد فعل مع ماركس مافعله مع فرويد . وهو موضوع جدير بالدراسة والتمحيص . إلا أننا نستطيع أن نقول من الآن بناء على الأمثلة التي ذكرناها إن ماركيوز لم يبد لنا أميناً في تقديمه لنظرية التحليل النفسي ، وهو الذي يزعم أنه « يتحرك في حقل النظرية حصراً » . إنه لذلك ليس بأفضل من يوسف الشاروني الذي قدم شيئاً مما كتبه هافاوك إليس عن المثيرات الجسدية على أنه دراسة في الحب ، وسمح لنفسه أن يمثل به وبإضافة مضحكة منه دراسات الحب المعاصرة .

(*) في اللغة العربية لاتؤدي كلمة « الكبت » هذين المعنيين اللغويين ، ومن معانيها اللغوية « الصرف » ، ففي القاموس المحيط : كبته : صرفه .

إن هافلوك إليس عالم جنساني ، له في قضايا الجنس باع طويل ، وهو غير متخصص بالحب ، والحب في دراساته جانبي شأن أكثر العلماء المتخصصين بالجنسانية . وما كتبه في حقل الجنسانية يستحق الالتفات . إلا أننا نرى أن العالم الجنساني الفرنسي الدكتور جورج فالنسان Dr George Valensin في كتابه « الفن الفرنسي في العادات الجنسية » The French Art of Sex Manners قد درس « المثيرات الجسدية » من بصرية ولمسية وسمعية وشمّية ، واستطاع أن يبز إليس في عدد من المواضع . ولكن ماكتبه حول القبلة يجعلنا نتوقف عنده بعض الشيء .

فالإثارة اللمسية ، كما يقول فالنسان ، تبدأ عادة بالقبلة ، وهي ابتداع إنساني غير معروف عند الأنواع الأخرى . ودراسة تاريخها يعيدنا إلى ماكتشفه العالم « بنفلد » Penfeld من أن على مواطن إدراك الحواس من سطح الدماغ ، تبدو أعضاء الجسم مختصرة بما يمثلها من اللواقط التي تتلقى المنبهات الحسية الآتية من تلك الأعضاء . والذي يثير الدهشة حقاً هو أن الشفاه مرسومة على سطح الدماغ بتلك الرسوم الإيجازية التي تنسب إلى الحيوانات التي تأكل بعضها . وهذا يدلنا على أن آكلي لحوم البشر يمثلون الفطرة الأولية للإنسان التي هذبتها عصور من العلاقات الإنسانية والثقافات المختلفة . فالإنسان الحديث لايأكل لحم الإنسان : قد يأكله « مجازاً » ، ولكنه لايأكله بفمه ، فلم تعد لفمه تلك المهمة .

وبالتطور الذي حدث للإنسان زالت عن فمه وشفاهه وظيفة أخرى هي الالتقاط . فاليد هي وسيلة الالتقاط والجمع عند الإنسان

الحديث ، بينما كان البدائي يقوم بذلك بفمه إضافة إلى يده شأن القرود. والتطور الذي أفقد فم الإنسان هذه الوظيفة قد عوضه عنها بوظيفة أخرى هي « التقبيل » . وليس من التقبيل ماتقوم به الحيوانات الثديية المنحطة من حك خطومها قبل الجماع ، أو الفيلة من دفن خراطيمها في أفواه بعضها .

وعندما عرض المستكشفون ، بأجهزة العرض السينمائية ، على رجال القبائل الأفريقية ، أولى مشاهد التقبيل بين الأزواج ، تشككوا في أن الأزواج لايطعمون بعضهم كالطيور ، ثم إذا رأوا أن شيئاً من ذلك لم يحدث ، وأن الفعل خال من القصد ظاهراً ، ضجوا في الضحك .

وحدث التطور للقبلة كذلك ، فمن قبلة الوجنات وقبلة اليد إلى مايعرف بـ « القبلة العميقة » deep kiss : قبلة الفم للفم مع الارتشاف والإثارة المشتركة . ويؤرخ الأوربيون لانتشار هذه القبلة بعصر النهضة ، وإن كانوا لايحددون منشأها تماماً . فالايطاليون كانوا يسمونها « القبلة الفرنسية » ، والفرنسيون « القبلة الايطالية » .

والدكتور جورج فالنسان يعزو إلينا ، نحن الشرقيين عامة والعرب خاصة ، تعلمنا التقبيل من الغرب ، وينسب إلينا النفور من أفواه النساء ، فهو يقول : « وفي الشرق قبل وصول أفلام هوليود ، كان الرجل والمرأة اللذان يقبلان بعضهما يتهمان بالانحراف الجنسي أو المقاصد المبهمة . وحتى في الغرب ، مر زمن كان فيه فم المرأة لعديد من الرجال مجرد جهاز مفتوح مساعد على الهضم ، وكان لبعضهم

مذكراً بأشياء بغيضة ، فكانوا يبعدون نساءهم عن موائدهم ، شأن مايفعله العرب إلى الآن وماتعود اليابانيون أن يفعلوه »

ونحن نعرف خلاف ذلك . نعرف أن من أسماء الفم عند العرب « المقبَّل » ، ونعرف أن الأشعار العربية القديمة التي ذكرت « القبلة العميقة » كما نسميها اليوم : قبلة الفم للفم مع الارتشاف والإثارة المشتركة ، لاتحصى . ومن ذلك قول عمر بن أبي ربيعة :

وإذ هي تضحك عن نيّر　　لذيذ المُقبّل عذب خَصَرْ

وماقاله أيضاً :

حوراء آنسة ، مقبلها　　عذبٌ كأنّ مذاقه خمرُ
والعنبر المسحوق خالطه　　وقرنفل يأتي به التشر

والبيت المشهور لذيك الجن :

روّيت من دمها الثرى ولطالما　　روّى الهوى شفتيّ من شفتيها

وما قاله أبو العشائر :

ثغر كلمع البرق حسن بَريقه　　يشفي فؤاد المستهام بريقه ،
قد بت ألثمه وأرتشف المُنى　　من دُره ورحيقه وعقيقه

وهذه الأمثلة كلها ليست قبل وصول أفلام هوليود وحسب ولكنها قبل عصر النهضة بقرون ، أي قبل انتشار القبلة العميقة عند الأوربيين بزمان طويل . وليس يهمنا أنها كذلك ، ولكن الباحث لابد له من الشك ، فإذا أسفر شكه عن يقين مخالف ، قدم برهانه

استكمالاً للحقيقة . ولعلنا نناقش هذه النقطة دون سواها ، لأننا أعرف بها من سواها ، ولأنها تاريخية خالصة .

والقبلة لم تكن لتعتبر انحرافاً جنسياً عند العرب قط . ولم تكن لتثير أي خلاف حول شرعيتها . إن الخلاف الوحيد هو حول تحققها قبل الزواج . وماكانت العرب لتتهم رجلاً بالشذوذ الجنسي أو المقاصد المبهمة إذا هو قبّل امرأته . ولم يحدث أن اشتكت زوجة على زوج أو العكس أن أحداً قبّل الآخر من فمه .

أما عن نفور الرجل العربي من فم المرأة ، وإبعادها عن مائدته ، فإننا لم نسمع به قط . نحن نعلم أن من العرب من يبعد الغرباء عن نسائه عن تناول الطعام أو غير ذلك ، غيرة عليهن أو تمسكاً بالتقاليد والدين ، ولكن العربي لا يعمد إلى تناول طعامه بعيداً عن امرأته لئلا يرى فمها يقوم بوظيفة الالتهام . وقد سمعنا عن بعض الغربيين مانسبه الدكتور فالنسان إلى العرب . فاللورد بيرون كان يستقبل النساء في مخدعه ، ولكنه لم يستقبلهن إلى مائدته ، لأنه لم يكن يحتمل أن يراهن يلتهمن الطعام .

أما عن أسباب انتشار قبلة الفم عند العرب ، فليس لدي إلا السبب الذي رآه الدكتور فالنسان في الأوربيات أضيفه إلى العربيات ، وهو العناية بالأفواه . فقد روت المصادر العربية الكثير عن عناية العربيات بأفواههن وتعهدها بالسواك . وذكر ابن قيم الجوزية أن العرب نسبوا عدم الاهتمام بالسواك إلى الشعوبية ، وزعموا أن السواك يجلب ماء الوجه فيغني على الأيام نضرة اللون وحمرة الوجنات .

المصادر والمراجع

١ – ابن أبي ربيعة ، عمر .

« ديوان عمر ابن أبي ربيعة المخزومي القرشي » – شرح محمد العناني – مطبعة السعادة بجوار مصر – ٦ ذي القعدة سنة ١٣٣٠ هـ

٢ – الأنطاكي ، داود

« تزيين الأسواق في أخبار العشاق » – بيروت – ١٩٧٢

٣ – الجوزية ، ابن قيم .

« أخبار النساء » – تحقيق الدكتور نزار رضا – بيروت – دار الحياة – ١٩٦٤

٤ – الحمصي ، ديك الجن

« ديوان ديك الجن » – تحقيق الدكتور أحمد مطلوب وعبد الله الجبوري – بيروت – دار الثقافة – بلا تاريخ

٥ – الشاروني ، يوسف

« الحب والصداقة في التراث العربي والدراسات المعاصرة » – القاهرة – دار المعارف بمصر – ١٩٧٥

1 — Havelocle Ellis , Psychology of Sex , pan Books LTD : London, 1967.

2 — Sigmund Freud , Civilization and Its Discontentes , tras , J. Riviere, London, The Hogarth Press, 1955.

3 — Sigmund Freud, Outline of Psychoanalysis, Standard Edition, xx, p. 149.

4 — Erich Fromm, The Crisis of Psychoanalysis, A Fawcett Premier Book, U. S. A, 1971.

5 — Erich Fromm, The Fear of Freedom, Low and Brydone (Printers) LTD, London, 1963.

6 — Erich Fromm, Sigmund Freud's Misson, N. Y, Harper and Row, 1959.

7 — Herbert Marcuse, Eros and Civilization (Boston : Beacon Press, 1955).

8 — Herbert Marcuse, One - Dimensional Man (Boston : Beacon Press, 1967).

9 — Herbert Marcuse, An Essay on Liberation (Boston : Beacon press , 1968) .

10 — George Valensin, The French art of Sex Manners, New English Library , London , 1970 .

ما الشعر العظيم؟

يوسف اليوسف

من المؤكد أن قوة هذه القصيدة أو تلك لا يمكن أن تعزى إلى أهوائنا الشخصية أو الفردية ، ولا هو بالصدفة أن تتذكر البشرية بعض الأعمال الفنية وأن تهمل بعضها الآخر . مثل هذه الظاهرة من شأنها أن تلفتنا إلى البحث عن الخصائص التي توفرت للعمل الفني العظيم فخلدته، ولم تتوفر للأعمال الصغيرة فطمسها الزمن . وهذا يعني أن القصيدة الخالدة تحمل في داخلها عوامل تأييدها المبثوثة فيها إنبثاثاً موضوعياً لا دور لأهوائنا فيه . والحقيقة أن عجز النقد عن سبر السمات التي تميز العمل الأدبي العظيم لا يمكن رده إلى غير كسل الناقد وضعف بصيرته .

ماسنحاوله الآن هو استعراض بعض القصائد العظيمة ابتغاء التعرف على الخصائص الفنية التي توفرت لها فأكسبتها قدرة هائلة على مقاومة الزمن . وليس الغرض من هذا الاستعراض هو التعرف على مزايا هذه القصيدة أو تلك ، بل هو الوصول إلى القنونات العامة التي تحكم الشعر العظيم ، أي استنباط العام من الخاص ، أو الكلي من مجموعات جزئياته أو انكشافاته .

ترى ، ماالفائدة التي نجنيها من مثل هذا الإجراء ؟

كلنا يوافق على أن جزءاً كبيراً من أزمة النقد الأدبي في ثقافتنا العربية المعاصرة يمكن

رده إلى غياب المعايير العامة المتعلقة باصدار أحكام القيمة . والبغية النهائية لهذه المقالة (التي لا يمكن أن تفي بالغرض لأنها مجرد مقالة) هي محاولة تثبيت بعض القوانين العامة الصالحة لأن تكون معايير تتسم بشيء من الثبات ، وتصلح للحكم على الشعر . ففي قناعتي أن ترسيخ المعايير النقدية هو الوظيفة الأساسية للتنظير النقدي ، ولسوف يتعذر قيام تقويمي فني ، وبالتالي منهج نقدي متكامل بغير القبض على العام المنتشر في الخاص ، أي على ماهو مشترك بين كافة الأعمال الأدبية (بل الفنية) العظيمة . من المؤكد أن لكل قصيدة مزاياها الخاصة ، ولكنني أؤكد ما فحواه أن القصائد العظيمة كافة تجمعها خصائص عامة تمتاز بها جميعاً فتجعل منها شعراً عظيماً . ونحن لانبتغي هنا سوى القبض على هذا العام ابتغاء أن نجعل منه ركيزة التثمين ، وبالتالي ابتغاء تزويد المنهج المتكامل بأدواته الأساسية — أعني المعايير — التي لا يمكنه ان يتكامل بدونها .

اولا ــ نشيد الانشاد وغريزة الفرح الذاهل :

لدى تأمل الفن — كل الفن — بأناة نملك أن نرى فيه شعبتين أساسيتين : الفن الحبوري والفن المأسوي ، أو فن الشقاء . وخير الأمثلة على الشعبة الأولى نستطيع أن نجدها في « نشيد الأنشاد » وبرج بابل ، كما نستطيع أن نجدها في كل ثقافات الشعوب ، ولا سيما في النحت الاغريقي، وخاصة في تمثال فينوس وتمثال « الطائف الثلاث » . أما الشعبة الثانية فخير ما يمثلها المسرح التراجيدي . وربما وجدنا العمل الفني الواحد يدمج النمطين معاً في تركيبة واحدة .

أما الفن الحبوري فهو من النشاط الأصيل لغريزة الفرح ، لأنه جمال ومسرة . وأما الفن المأسوي فهو احتجاج غريزة الفرح ضد الضيم الذي أنزله بها التاريخ وضد قيام الواقع الموضوعي بمصادرة الفرح . هبنا فرغنا للتو من قراءة « نشيد الأنشاد » وطرحنا على أنفسنا هذا السؤال : ماالذي يجعل من هذه المأثرة عملا عظيماً لم يستطع الزمن أن يقهره على الرغم من مرور ثلاثين قرناً على كتابته ؟ إن الجواب المبدئي الذي نقدمه عن هذا السؤال لا يمكن أن يكون غير هذا : لابد من أن يكون فيه عنصر معين يشكل سمته الموضوعية الأساسية التي تجعل منه فناً عظيماً . ولكن ماهو هذا العنصر ؟

فلو سألنا النقاد القدامى عن سر عظمة أية قصيدة لما وجدنا بينهم من يوافقنا على أن الجميل لابد له من علة معقولة ، أو مصدر موضوعي ، سوى عبد القاهر الجورجاني . أما

القاضي الجورجاني . فيواجهنا في « الوساطة » بقوله أن المتقري لأسباب الجمال إنسان متعنت ، إذ لاسبيل إلى إدراكه إلا بالبصيرة التي يعجز اللسان عن الافصاح عما تلتقطه وتعانيه من أسرار الجميل.وهذا يعني ارجاع حكم القيمة إلى الذوق وحده . غير أن الناقدين متفقان على أن « التأثر » هو مبدأ إصدار حكم القيمة . فبدأ القاضي الجورجاني هو « مايتداخلك من الارتياح ، ويستخفك من الطرب » (الوساطة ، ص ٢٧) . ولكن عبد القاهر يضيف إلى هذا المبدأ اعتقاده بأن مايداخلك من ارتياح مرده بالضرورة إلى علل معقولة يملك الذهن أن يقبض عليها في انبساطها عبر العمل الفني المؤثر . فأين هذه العلل في « نشيد الأنشاد » ؟

إذا ماتأملنا النشيد وجدنا أنه أقرب إلى الأغاني الرعوية منه إلى الشعر الحضاري المعقد ، على الرغم من تلك العناصر الدالة على منشئه الارستقراطي . وفي كونه نشيداً رعوياً نراه شديدالشبه بشعر وردزوورث الذي يقوم على بساطة الموضوع . وحين أقول إن الموضوع يتصف بالبساطة فأنا لاأعني أنه سطحي ، بل أنه بريء ونقي كشعاع الشمس . وهذا يعني انطواءه على عاطفة طفولية تذكر بالنحت الاغريقي ، وهو ماأخذ عليه الفيلسوف الألماني هيغل افتقاره إلى التمزق والانشطار . فالتماثيل الاغريقية لاتعكر القلق صفوها وسلامها . لقد فات الفيلسوف ماخلاصته أن الجمال لايكون إلا بمقدار غياب التمزق . فمقولة التضاد التي تؤلف عماد المنهج الجدلي لايمكن أن تكون المعيار الأول للنقد الفني ، أو هي ، على الأقل ، لاتملك أن تشكل المعيار الوحيد .

لنسمع هذا الحوار الدائر في النشيد ، وهو مايضفي عنصر الدرامية غير الصراعية على العمل :

— هاأنت جميلة ياحبيبتي ، هاأنت جميلة . عيناك حمامتان .

— هاأنت جميل ياحبيبي وحلو ، وسريرنا أخضر . جوائز بيتنا أرزوروافدنا سرو .

— أنا نرجس شارون سوسنة الاودية .

— كالسوسنة بين الشوك كذلك حبيبتي بين البنات .

— كالتفاح بين شجر الوعر كذلك حبيبي بين البنين .

ترى ، ماالشعور الذي يداخلنا حين نسمع هذه المناجاة المتبادلة ؟ إنه إحساس بعمق الطفولة في أرواحنا . وهذا الاحساس إنما يتأتى من قدرتنا الهائلة على التفاعل مع النشيد ، هذا التفاعل الذي يأخذ بيد الروح ليجردها من انشطارها الثنائي ، من قلقها وتمزقها ، ليعيدها

من جديد إلى برهة هجرتها حين هجرت طفولتها . وهذا يعني أن غياب التضاد من العمل الفني هو إحدى السمات التي تجعل منه فناً عظيماً . وهذا الغياب بدوره لايتأتى إلا في حضرة حس الغبطة ، أو برهة الذهول في قلب المسرة . فالنشيد ، إذن ، إنكشاف خصيب لغريزة الفرح هذه الغريزة التي عملت المسيحية على أحيائها عبر إحدى مقولاتها الأساسية ، أعني مقولة « المحبة » .

حين نقرأ « نشيد الأنشاد » يتم تحول كبير في داخلنا : النفس الممزقة بفعل الحضارة القمعية تلتئم من جديد ويزول انشراخها (مؤقتاً ، بالطبع) ريثما تزول رقية النشيد . والشيء عينه يصدق على جملة معايناتنا لمبدعات الفن الحبوري كافة . وهذا يعني أنه كان ينبغي على فيلسوف التضاد أن يأخذ الالتئام (الفرح ، المسرة ، الغبطة ، الحبور) كعيار للفن . فثلما أن التمزق (نقيض الالتئام) يصنع فناً عظيماً (التراجيديا مثلا) فإن الفرح الذاهل عن إنشطار الروح يملك عين القدرة على الابداع ، وما ذلك إلا لأنه يعيدنا إلى أصالتنا الهادئة . أية غبطة هذه التي نجدها في هذا القول : « احلفكن ، يابنات أورشليم ، بالظباء وبايائل الحقول ، ألا تيقظن ولا تنبهن الحبيب حتى يشاء . » !

إذن ، السمة العامة التي تجعل من النشيد عملا فنياً هائلا هي امتلاؤه بحس الغبطة العامل حساب غريزة الفرح التي قهرها التاريخ في أعماقنا . وهي غبطة بريئة وطفولية ، ولا يمكن للفن اليوم أن يعبر عنها ، وذلك لأن تقدم الحضارة قد استلبنا هذه الذهولية البدائية الصافية .

ولكن الا توجد لطريقة التعبير خصوصية شكلية أسهمت بدورها في تخليد النشيد ؟ الإجابة بالإيجاب.إن الشكل ليس معزولا عن المضمون ، ليس واسطة إلى المضمون ، بل الشكل والمضمون متطابقان تطابق هوية.ولا يمكن القول بأن أياً منهما خارجي بالنسبة إلى الآخر .

لقد عمدت نهاجية النشيد إلى التحاور بين الحبيب والحبيبة ، ومن شأن مثل هذا النهج أن يضفي الدرامية على العمل الفني ، وهذه بدورها تفيد في إبعاد الملل عن جو العمل . أما لغته فتنطوي على برهتين تركيبيتين : لغة مباشرة مشحونة بغنائية عالية تعبر فوراً عن الغبطة ، ولغة مبثوثة في النشيد لتوحي بالمسرة ايحاء ، وذلك عبر طرائها واشارتها إلى كائنات جميلة ، ولا سيما عناصر الطبيعة من أزهار واشجار . فالنشيد حديقة تشعر فور قراءته بنسائمها وفوح عبيرها واخضرار غصونها وازهرار ورودها . وهذا ما يمكن أن نسميه الفاعلية التعبيرية المحايثة . وما هذه الفاعلية في النشيد الا تلك الوفرة من العناصر الفرحة الباعثة على

الحبور : الظباء وأيائل الحقول ، النرجس وسوسن الاودية ، الأرز والسرو ، العاج والياقوت ، الكرمة والتين ، الزهور وروائحها ، والكثير من الأشياء الأخرى . ومن غاياتهذاالحشد الوفير من العناصر الطبيعية قيام مماثلة بين المرأة من حيث هي امكانية سعادة وبين الطبيعة من حيث هي جمال . ولهذا لم يعد صدفة أن تتواتر في النشيد عبارات من مثل : « ليأت حبيبي إلى جنته ويأكل ثمره النفيس » ، « الراعي بين السوسن » ، « جنة الجوز » ، « بطنك صبرة حنطة مسيجة بالسوسن » ، « كرمي الذي هو أمامي » ، « أيتها الجالسة في الجنات » . إن هذا كله انما يترابط مع قول المتكلمة في مستهل الاصحاح الثاني « أنا نرجس شارون ، سوسنة الأودية » . ومن شأن هذا كله أن يومىء إلى العشق ويلوح به تلويحاً .

ثمة ، إذن ، في تحتانية النص ، مطابقة بين المرأة والطبيعة . ولا تتوقف هذه المطابقة على أن المرأة والطبيعة سيان من حيث هما وعد بالسعادة ؛ بل هي تتعدى ذلك إلى أن المرأة مصدر خصوبة ، كالطبيعة سواء بسواء . ولهذا تكثر في النشيد الألفاظ والعبارات الدالة على التفتح والازهرار : « اجاب حبيبي وقال لي قومي يا حبيبتي ، ياجميلتي ، وتعالي . لأن الشتاء قد مضى والمطر مر وزال . الزهور ظهرت في الأرض . بلغ أوان القضب وصوت اليمامة سمع في أرضنا . التينة أخرجت فجها وقعال (أي : الحصرم) الكروم تفيح رائحتها » (الاصحاح الثاني ، ١٠ — ١٣) . أرأيت إلى هذا التفتح الذي تبديه الطبيعة ، والذي تواكبه في الوقت عينه دعوة إلى الحب ؟ ثم تأتي قطعان الماعز والغنم في النشيد الرابع : « أسنانك كقطيع الغنم الصادرة من الغسل اللواتي كل واحدة متئم وليس فيهن عقيم » . وفي هذا اشارة صريحة إلى الاخصاب والدفق الحيوي ، وبالتالي إلى الحب مصدر كل حياة بشرية .

وهكذا نلاحظ أن هنالك شيئاً تحتانياً ينكشف انكشافاً لامباشراً عبر الفاعلية التعبيرية المحايثة . والمضمون التحتاني هو رفد لحس الغبطة القائم على سطح النشيد ، وما هو برفد لولا أنه دعوة مكنية إلى الحب ، أو العيش في مسرته الذاهلة ، وهذه الدعوة المستترة هي الاستبطان الخفي للدعوة العشقية الصريحة المنتشرة مباشرة فوق الكثير من عبارات النشيد . وبالطبع تمارس هذه الفاعلية المباطنة علينا تأثيراً كبيراً (مما يرسخ عظامة العمل الفني) على الرغم من أننا قد لانشعر بها مباشرة ، وهذا يعني أن القانون يفعل فعله حتّى حين لايكون ملحوظاً .

فالنشيد عظيم بسبب من خصيصتين معقولتين : أولاهما أنه يجسد حس الغبطة العامل لحساب غريزة الفرح الداخل عما من شأنه أن يشطر الروح ، وبالتالي على اقصاء التمزق واحلال السلام

الداخلي محله ؛ وثانيهما أن النهاجية تكشف المسرة والدعوة إلى الاخصاب على مستويين ، أحدهما سطحي ، وثانيهما تحتاني يلعب دور تدعيم السطح واخصابه . وفضلا عن ذلك فان معجم القصيدة يعتمد بالدرجة الأولى على الألفاظ التجسيدية القادرة على تجسيم المعنى مما يعني أن مؤلف النشيد كان يعي هدفه النهائي وعياً حاضراً باستمرار .

ثانيا ـ خالقة :

ترى ، هل يستطيع كل فن حبوري تنكشف فيه برهة الغبطة وتغتذي به غريزة الفرح ، هل يستطيع أن يملي نفسه علينا بحيث نضعه على مستوى « نشيد الأنشاد » وتمثال « فينوس » أو تمثال « اللطائف الثلاث » ، أم أن ثمة مستويات ضمن هذا النمط من الفن ؟ وما معيار التمييز بين هذه المستويات ؟

دعنا نأخذ قصيدة بدوي الجبل التي تحمل عنوان « خالقة » ، لنقارنها ـ ولو بسرعة ـ بنشيد الأنشاد ابتغاء التعرف على قيمة هذه القصيدة بالنسبة إلى « النشيد » . فن حيث المبدأ يمكن القول بأن القصيدتين تشتركان في طبيعة واحدة ، هي برهة الغبطة أو المسرة . وكلتاالقصيدتين لها عين موضوع الأخرى . غير أن ثمة فروقاً هائلة بينهما ، أهمها :

١ ـ تعدد الأصوات في النشيد ، إذ هناك الحبيبة والحبيب والناس . ومن الأهمية بمكان أن الدرامية التي تخلقها هذه السمة الحوارية لاتسقط الغنائية ، بل هي ، على النقيض من ذلك ، تزيدها زخماً وبهاء . ولكن « خالقة » قصيدة غنائية تقليديةلاتضم إلا صوت الشاعر وحده .

٢ ـ تتوفر للنشيد حشود من عناصر الطبيعة المنتقاة بأناة لتضفي الغنائية والجمالية على النشيد ، وبالتالي لتعزز انكشاف برهة المسرة ، بينما لا يتوفر من هذا الا القليل في قصيدة البدوي .

٣ ـ الفاعلية التعبيرية المحايثة جد فعالة في النشيد ، وتبلغ فعاليتها حد اعطائه بعداً تحتانياً ، بينماهي عديمةالوجود في قصيدة البدوي ، وفي أحسن الأحوال ، لانجد لها الا دوراً طفيفاً في بناء القصيدة .

٤ ـ رعشة الاغتباط بالحبيبة (أو لنقل بالحب) في « النشيد » أقوى بكثير مما هي عند البدوي . بل إن الانبهار بجمال المرأة في « خالقة » يقوم أحياناً على مبالغة ساذجة بعيدة بعض الشيء عن الجمالية أو الفنية . ولنتأمل هذا البيت :

لو كنت في جنة الفردوس واحدة   من حورها ، لتجل الله الحور

أين هذه المبالغة من هذا القول البسيط الفخم : « أنا نرجس شارون ، سوسنة الأودية » ؟

وإذا ما تتبعنا القصيدة من أولها إلى آخرها فاننا سنجد أن معظم أبياتها عاجز عن أن تحيل برهة المسرة إلى عيان شاخص . فالأبيات الثلاثة الأولى تصور حالة داخلية من العسير على خيالنا أن يلتقطها . فما هي تلك « الدنيا من النور » ؟ وما هو ذلك العالم المسحور من رؤى عينها ؟ وماذاك السندسي المصاغ من أساطير ؟ إن هذه الشذرات التصويرية لاتنم الا عن تهويمات عاجزة عن التبلور المجسم ، وماذاك الا لأنها تتألف من أخيلة لا تقع داخل إطار خبرتنا العامة .

وبعد أن تضرب القصيدة ضربة رائعة في البيت الرابع :

أخادع النوم اشفاقاً على حلم   حان على الشفة اللمياء مخمور

فانها تنتقل إلى موضوعة طيف المحبوبة ، وهي الموضوعة التي استهلكها الشعر التراثي ، فلم يعد من مبرر لطرقها الا إذا استطاع الشاعر المحدث أن يجدد فيها تجديداً كلياً .

ثم تنتقل القصيدة إلى أبهى لحظاتها على الاطلاق ، وهي التعامل مع صوت المرأة . لو حذفت هذه البرهة من القصيدة ، وحذف منها البيت الرابع أيضاً ، لأصبحت مجرد شعر عادي لايمكن النظر إليه بوصفه شيئاً عظيماً . صوت المرأة مطروق في الشعر التراثي ، ولكن البدوي لايقل عن القدامى روعة في تعامله مع هذا العنصر الغزلي ، هذا إن لم نقل إنه يبذهم . تتألف هذه اللحظة من ثلاثة أبيات ، ولكن البيت الأخير فيها لم يؤت درجة الرفعة التي حباها الشاعر للبيت الأول والثاني :

كأن همسك في رياه وشوشة   دار النسيم بها بين الأزاهير

تندى البراءة فيه فهو منسكب   من لغو طفل ، ومن تغريد عصفور

رشفت صوتك في قلبي معتقة   لم تعتصر ، وضياء غير منظور

لجمالية البيت الأول أسباب متعددة ، ففضلا عن تعاضد الايقاع الداخلي النابع من الألفاظ عينها مع المعجم الشاعري الذي صيغت به الفكرة ، والذي يتألف من مفردات بهية ليس من شأن رونقها أن يشدنا إلى ذاته بحيث يلهينا عن المعنى ، فان هنالك تلك الحركة المتئدة والرشيقة في آن معاً ، التي تحتويها الصورة ، وهي حركة النسيم الدائر بين الأزاهير وقد انحلت في

خلاياه تلك الوشوشة الممثلة لهمس المرأة . ويمكن أن نعطي بعض الأهمية لعبارة « في رياه » شبه الاعتراضية ، والتي من شأنها أن تمتن النسيج اللغوي للشطرة الأولى .

وإذا ما انتقلنا إلى البيت الثاني وجدنا فيه روعة مردها إلى خفية التشبيه واستتاره ، فهو ينطوي ضمناً على أن همسها يشبه « لغو الطفل » و « تغريد العصفور » في براءته . إن هذين العنصرين المكونين لهمسها هما ارتداد إلى صفة « البراءة » التي تندى منه . ومرة ثانية تمارس علينا الألفاظ الاختلاب ، ولكن دون أن تأسرنا فتعوقنا عن إطالة المعنى . كما أنها تبث ايقاعها من داخلها وتتعاضد معه في احداث التأثير . ويلعب حرف « الغاء » المتواتر أربع مرات في البيت دوراً هاماً في اكساب الايقاع رقته ولطفه . ومن المعروف — كما أكد ابن جني — أن « الفاء » حين تقترن ببعض الأحرف انما تكون للضعف . ولكننا نملك أن نؤكد أنها يمكن أن تكون الرقة كذلك ، وربما كانت الرقة ضعفاً في نظر العلامة الشهير . أما تواتر حرف « الغين » فله دور هو الآخر في اضفاء الرقة على الايقاع وفي تعزيز الشعور بالبراءة ، إذ هو يذكر بلفظ الأطفال لحرف « الراء » على شكل حرف « غين » ، مما يوحي حقاً بلغو الطفل الذي يريد الشاعر استحضاره .

اللغة الشعرية هي اختزان المحتوى ، القبض عليه وحبسه داخل إطار الترابطات اللفظية عبر حسن إدارة الكلمات . وينجح هذان البيتان لأن ضغط الشعور المفروش تحتهما يعمل بنشاط وبزخم استطاع أن يهيمن على اللغة وأن يضمن تخارج الشعور عبر مفردات تجسيمية في البيت الأول ، وتجريدية في البيت الثاني (ولكنها تقع ضمن إطار خبرتنا ، إذ نحن نعرف لغو الطفل وتغريد العصفور) . لقد جاء ت اللغة عفوية التناسج وتلقائية الحركة فقدرت على تجسيم الشعور الذي يعزز هذه الحركة .

وعند البيت الثالث يفر المعنى — ولو نسبياً — من طائلتنا . فليس في إطار خبرتنا تلك المعتقة التي لم تعتصر ، ولا ذلك الضياء غير المنظور . إن خيالنا أعجز من أن يتصور نوراً لايمكن أن يرى .

دعنا نقفز الآن عن ثلاثة أبيات لايمكن أن تكون الا شعراً عادياً ، لنصل إلى بيت نملك أن نعده استثنائياً لما فيه من تضاد وحركة معاً :

وهل تريدين روحي هدأة ووفى؟ فكيف أنشأت روحي من أعاصير ؟

وهنا نواجه برهة دراميةرائعةبسببمن التناقض الصارخ الذي تقدمه لنا الصورة ، وهو ما

تثيره لفظتا « هدأة » و « أعاصير » . وبعد ثلاثة أبيات نواجه مبالغة شرقية ساذجة :

آثامك الخفرات البيض لو جليت ... لطور موسى لندت ذروة الطور

ثم يشبه هذه الآثام بالتحوانات في مرج مخصب « ممطور » . وبعد ذلك يشبه المرأة بنجمة تشرق حيناً وتغرب حيناً ، وفي ذلك « أفانين تعريف وتنكير » ، حيث نجد بعض الجمالية التي يثيرها الطباق المحمول على لفظتي « تعريف » و « تنكير » . وتأتي هجرتها لأخيها الفجر تصويراً بسيطاً عاجزاً عن استثارة انفعال غزير وعميق . ثم يرتفع التصوير إلى مستوى أعلى عبر البيتين اللاحقين :

من موطن النور هذا الحسن اعرفه ... حلو الشمائل قدسي الأسارير

ففي السماء ، على مطول زرقتها ، ... أرى مساحب ذيل منك مجرور

أما الأبيات الخمسة الأخيرة من الرائية فعبثاً تحاول أن تطور المعنى وتوضح الموقف الجبوري أو تنميه . إذ إن « كنوز الحنان » التي لاتنضب ، والتي أنبيها الشاعر « كل مظلوم ومقهور » ، وكذلك السائل الذي « يغدق النعماء منهوراً » ، لايثيران أي احساس بالقهر ولا بالفرح . أما الجواهر المنقبة « في العبير السكب » فلا محل لها في القصيدة ولا تنمي شيئاً . فالبيتان الأخيران غريبان عن مجمل مناخ هذه الرائية .

وهكذا نشعر أن انكشاف برهة الفرح ضيق الإطار ، وربما كان ذلك بسبب من اللجوء إلى تجريدات لاتقع ضمن إطار خبرتنا العامة ، أو بسبب من الاعتماد على معجم تجريدي في كثير من الأحيان . وإذا ما تأملنا الأبيات الرائعة في القصيدة فاننا نجد أنها تعتمد بالدرجة الأولى على ألفاظ تجسيمية قادرة على استحضار المعنى وتحويله إلى طاقة حسية لمسية أو بصرية أو سمعية . فبينما استطاع المعجم في « النشيد » أن يجعل الأخيلة حسية وموحية في آن معاً ، فإن المعجم في قصيدة بدوي الجبل لايستطيع في اكثر من ثلث القصيدة أن يجعل من الصور وحياً خصيباً قادراً على استثارة المشاعر الكامنة وراء الأخيلة . إن أي شعر يحاول أن يكشف برهة المسرة وحذف التمزق (وهذا يعني اخماد العالم الواقعي لفترة ما) لايسعه أن يفعل ذلك الا عبر خيال تصويري يوحي بالمحسوس وله قدرة هائلة على نقل الشعور الكثيف الذي يحمله ، إذ أن من شأن مثل هذا الخيال أن يجعل المحتوى عياناً شاخصاً وملموساً باليد .

إذن ، الفرق الجوهري بين « النشيد » وبين « خالقة » (بين شكلين من أشكال انكشاف غريزة الفرح واستحضار برهة الغبطة) هو أن المسرة في العمل الأول تمثل بزخم لا يقدر عليه العمل الثاني . وسر ذلك الزخم هو التلقائية والعفوية المحمولتين على بهاء اللغة وحسية المعجم .

والحقيقة أن الفنان المعاصر – كالانسان المعاصر سواء بسواء – قد خسر العفوية التي كانت للإنسان القديم . ففي حين تنبع المعاني في النشيد من القلب ، فانها تنبع في القصيدة المعاصرة من الذهن ، أو على الأقل ، إن للذهن دوراً كبيراً في صوغ القصيدة المعاصرة ، أو لنقل قصيدة المدن المتحضرة عبر كل القرون . إن ثمة من الأسباب ما يجعلنا نشك في أن يكون النشيد من تأليف الملك سليمان . والأرجح عندي أنه قد تحدر إلى العبرانيين عن عهود رعوية غابرة وسابقة على مرحلة التحضر ، وأن يداً ما قد أقحمت عليه بعض الأبيات التي تشير إلى سليمان . وكثيراً ما تكون هذه الأبيات ناشزة ، أي أننا نشعر بتنافرها مع مجمل السياق ، بل وكثيراً ما تأتي بمثابة لحظات هبوط يتدنى عندها مستوى النشيد . من ذلك ، مثلا : « هوذا تخت سليمان حوله ستون جباراً من جبابرة اسرائيل ، كلهم قابضون سيوفاً ومتعلمون الحرب . كل رجل سيفه على فخذه من هول الليل » . ما علاقة هذه الأبيات بالمضمون العشقي لمجمل النشيد ؟

بل وربما مر النشيد بثلاث مراحل هي المرحلة الرعوية ثم الزراعية ، وأخيراً مرحلة المدينة التجارية ، وذلك لأن آثار هذه المراحل الثلاث متوفرة فيه .

وأياً كان الأمر ، يبلغ النشيد ذروة في استحضار لحظة السعادة لأنه يجعل من كل الموجودات مواداً غفلا للشعر ، بل لأنه يجعل الكون كله قصيدة متلاحمة الجزئيات . وهذا يعني أن الفن الحبوري لاتتمتع كافة مبدعاته بسوية واحدة ، وأن المعيار الأول للتمييز بين هذه المبدعات هو عفوية انكشاف برهة المسرة وبعدها عن الذهنية والافتعال .

ثالثا – رياوهلين :

يختلف الغزل العربي عن الغزل الغربي بمسألة هامة فحواها أن أنجح القصائد الغزلية التراثية تنطلق من القهر بوصفه المحرك الأول للتغزل الذي يصح أن نسميه – بسبب من هذه الحال – بالتأسي على حد قول ابن زيدون . أما القصيدة الغربية فتعتمد على الخيال مستهدفة رفع الأنثى إلى مستوى المثال أو الحلم .

المرأة بالنسبة إلى الشاعر العربي ، منذ امرىء القيس وحتى السياب ، لاتمثل الا رمز الحظر التاريخي لثقافة قمعية . بل إن القصيدة العربية الناجحة ، أياً كان موضوعها ، يغلب أن تتمحور بالقهر وتعبر عنه . فالشاعر العربي في أنجح أحواله ينوح . ولهذا فهو يمثل الروح في حوزة الصدمة . وما تقوله القصيدة العربية العظيمة في غالب الأحيان يمكن تلخيصه بهذه العبارة :

القهر سمة الوجود .

في حين أن القصيدة الغربية قلما تعبر مقولة القهر هذه أي اهتمام .

لسنا هنا بصدد المقارنة بين الشعر العربي والشعر الغربي ، بل نحن نطادر غاية فحواها القبض على الخصائص التي لايتواجد الشعر العظيم الا في قوامها . ولكن الأشياء تتكشف أمامنا بشكل أفضل إذا ما نظرنا إليها من خلال أشباهها وأضدادها . فالقصيدتان اللتان نحن بصددها ، عينية الصمة القشيري ، أو إلى ريا ، وقصيدة ادجار آلن بو ، « إلى هيلين » ، موضوعهما الغزل . والحقيقة أن لفظة « الغزل » هذه مطاطة لأنها تحتوي على نمطين من المحتوى الوجداني متباينين تماماً . فالنمط الأول يتعامل مع المرأة من حيث هي قهر وحرمان ، كما هو شأن عينية الصمة ، والنمط الثاني يتعامل معها بوصفها انكشاف للسعادة أو لبرهة الغبطة الذاهلة في قلب سعادتها ، كما هي الحال في « نشيد الأنشاد » و « خالقة » .

أما الغزل الأوروبي فختلف بعض الشيء عن هذين النوعين ، إذ المرأة قلما تظهر كحرمان أو كحالة ذهول ، بل هي غالباً ما تبدو محوراً لوجدان رومانسي لايخلو من تهويم ، ولا سيما عند جون دن وأتباعه الميتافيزيقيين ، وكذلك عند الرومانسيين الانجليز الذين لايبعدون كثيراً عن فهم ذلك الشاعر للمرأة والغزل . ومع أن قصيدة بو عصية على الترجمة ، وعلى الرغم من أن شيئاً من التشوه لابد له من أن يلحق بها ، فإننا سنقدم على نقلها إلى العربية :

أي هيلين ، جمالك عندي
كتلك السفن النيسية(١) الغابرة ،
التي تحمل بلطف ، فوق بحر عاطر ،
الجواب المنهك المضني
إلى شاطئ وطنه .
على بحار يائسة يا طالما حنت إلى من يجوبها ،
أعادني شعرك الزنبقي ووجهك الكلاسي ،
حملتني شمائلك الحورية ،
إلى المجد الذي كان اليونان ،
والأبهة التي كانت روما
عجباً ! هناك عبر محراب نافذة متألقة

(١) نسبة إلى مدينة نيس في فرنسا .

كيف أراك تقفين أشبه بتمثال ،
والمصباح العقيقي في يدك !
آه ، أيتها الروح ، أنت من أقاليم
هي الأرض المقدسة !

هذه قصيدة يتفق الغربيون على عظمتها . أما عينية الصمة فأزعم أنها من عيون الشعر العربي(٢) . ولسوف نحاول الآن أن نتعرف على المزية الموضوعية الكامنة في كل منهما والتي جعلتهما شعراً عظيماً .

في قناعتي أن قصيدة بوتقول شيئين متتامين ، أحدهما على السطح ، وثانيهما يكمن في الأسفل . فالمستوى السطحي للقصيدة يبدو وكأنه يخاطب امرأة بعينها ويقدمها من حيث هي انموذج الأنوثة الخلاب . أما المستوى التحتاني ، وهو ما يمكن نبشه عبر التقاط ايقاعات الفاعلية التعبيرية المحايثة ، فيقول شيئاً آخر تماماً . دعنا نفرز المعجم المحايث قبل كل شيء : السفن النيسية الغابرة ، وجهك الكلاسي ، المجد الذي كان اليونان ، الأبهة التي كانت روما ، أشبه بتمثال ، محراب نافذة ، الأرض المقدسة . ماذا توحي لنا هذه العبارات ؟ إنها تعيدنا إلى الماضي الكلاسي الذي يراه الغربيون فردوساً مفقوداً لم تعد إطالته ممكنة . وإذا ما أضفنا إلى الشذرات السابقة عبارات توحي بالمفارقة ، بما لايطال ، تعزز لدينا ما فحواه أن الشاعر يريد أن يقول : المرأة الخالدة فوق الواقع ولا تصاغ الا في الخيال . وأهم هذه العبارات الموحية بالطبيعة المتعالية للمرأة الخالدة هي : شعرك الزنبقي ، شمائلك الحورية ، المصباح العقيقي ، أيتها الروح . وفضلا عن ذلك ، هناك « الجواب المنهك المضنى » ، وهناك البحار اليائسة التي «طالما حنت إلى من يجوبها » . إن السفر إلى هيلين ، إلى المرأة الخالدة المفارقة أو المتعالية ، هو «البحار اليائسة » ، هو الدوب التي لاتفضي إلى غاية ، لأنه سفر دائم أشبه بمشروع يثابر على انجاز ذاته دون أن يصل إلى نهايته . ومع ذلك فإن هذه البحار ، هذه الدوب الراحلة أبداً إلى هيلين دون أن تصل ، نحن دوماً إلى من يجوبها . أي أننا نحن دوماً إلى أن نجوبها ، بل نحن نجوبها دونما انقطاع ، ولكن دون أن نصل .

منهج بو واضح : اللجوء إلى تصور الماضي الكلاسي ليقوم طرفاً في معادلة تشابه هيلين

---

(٢) راجعها في : « الموقف الأدبي » ، عدد شباط ، ١٩٧٧ ، ضمن مقالنا « في الغزل الأموي » .

مع فردوس مفارق ومتعال ، تماماً كما كان المجد الاغريقي فردوساً مفقوداً . فلقد ربط المرأة بالماضي الحلمي الذي لايطال ، ليوحي بأن المرأة برهة لايمكن اطالتها ، لابسبب من القهر ، كما سنرى عند الصمة القشيري ، أو كما نرى عادة عند معظم الشعراء العرب ، ولاسيما العذريين منهم ، ولكن لأن حاجتنا إلى المرأة من العمق والاتساع بحيث يتعذر ملؤها . فالمرأة جوع آبد في داخلنا ، لانملك له إشباعاً ، وهي محرض لنا على الارتحال الدائم إليها ، الارتحال الذي لايصل ، لأنه ما من امرأة مفردة تملك أن تكون شاطئاً . ولهذا كان الجواب يعود منهكاً إلى شاطىء وطنه ، لأن ارتحاله الطويل بحثاً عن هيلين لم يسفر إلا عن اليأس .

ولنلاحظ أن اسم « هيلين » نفسه مطابق تماماً لمحتوى القصيدة ، أو لعمقها التحتاني هذا . فهي تذكر بهلين الطروادية ، التي كانت محركة تلك الحرب الشهيرة ، موضوع الالياذة . وهي هيلين التي يستحضرها فاوست مارلو ، وكذلك فاوست غوته ، بوصفها رمزاً للجمال الأنثوي الذي لايطال الا عبر الخيال .

فنحن ، وان كنا نعلم أن بو قد كتب القصيدة متخذاً من أم أحد زملائه في المدرسة أنموذجاً له ، فإننا نملك الآن أن نقول بأنه يحاول أن ينتقل إلى العام (الأنوثة الصرفة ، أو الجمال النسوي المطلق) عبر الخاص . فهيلين على المستوى السطحي ، هي هذه المرأة التي يخاطبها ، وهي على المستوى السفلي للقصيدة ، كل امرأة على الاطلاق . وبذلك نرى أن مستويي القصيدة يتكاملان ، أو يتمم كل منهما الآخر ، بل هما في الحقيقة يتداخلان تداخلا متلاحماً .

والآن ، بعد هذا الفهم المعين للقصيدة ، ما هو سر عظمتها ؟

ثمة سببان مركزيان لعظمة « إلى هيلين » . أولهما شرف الموضوع الذي تتبناه ، أعني أنها خالدة بخلود الصبوة الخالدة إلى المرأة . فهي قصيدة ناجحة لأنها تتناول وجداناً عميقاً وكونياً ، وجداناً ثابتاً عبر المكان والزمان . ولكن هذا لايكفي ، إذ لو طرح هذا الموضوع الذي يؤلف أعمق صبواتنا طرحاً فجاً لما أقنعنا بأهميته . إذن ، لابد من أن يكون السبب الثاني ذو علاقة بالشكل أو بمنهاجية التعبير . ومن هنا كان من الأهمية بمكان أن نرى هذه القصيدة مستويين .

إن عظمة « إلى هيلين » لاتتوقف على شرف الموضوع وعذوبة الموسيقى وطلاوة الألفاظ الخلابة ، بل هي تتعدى ذلك إلى طريقة التعبير عن الموضوع . وهذه الطريقة هي الايحاء

اللامباشر ، ولكن الشفاف ، عن فكرة تقع تحت المدى الفزلي الظاهري للقصيدة . وهذا يعني أن الإلماعية الخصيبة التي مكنت القصيدة من أن تقول شيئاً مختلفاً عما تقوله هو سر المزية الأول في عظمتها . فالقصيدة يمكن أن تقرأ قراءة سطحية نفهم منها أن الشاعر يتغزل بامرأة فائقة الحسن ، وهو يستطيع أن يفرض علينا صورة لذلك الحسن ممتعة في قدرتها على الخلب . وإلى هنا نكتفي بأن ننظر إلى القصيدة على أنها مؤثرة ، بل وخلابة أيضاً . ولكننا حين نكتشف معناها التحتاني نزداد بها اعجاباً وندرك سر التأثير الذي ما رسته علينا قبل أن نفهم مستواها السفلي ، إذ إن هذا المستوى يمارس فاعليته المحايثة علينا دون أن ندري ، وذلك بسبب من قدرته على ربط المرأة بالماضي اللازوردي . وهنا نشعر بأن القصيدة عظيمة لأنها تحايثها روح أخرى غير تلك الروح الرائعة التي لامسناها على السطح ، ولكنها روح أشد روعة وألقاً .

ترى ، لو أن الشاعر طرح مضامينه على النحو التالي :

المرأة جوع أبدي / ورحيل ليس له آخر / سفر دائم / شوق يمخز بحراً عائم .

أفكان يؤثر فينا ؟ طبعاً ، لا . لماذا ؟ لأنه مباشر ، من جهة ، ولأن عنصر الخيال هزيل ، من جهة أخرى . إذ الصور التي تنقلها هذه الأبيات لاتأتي من خلد قصي ، بل هي سطحية ، قريبة المنال ، ويمكن لأي شاعر مبتدئ أن يطاها .

إذن ، ماالذي توحيه لنا طريقة عرض المضمون ؟ الخيال الرفيع في خدمة الوجدان الرفيع . بل يمكن القول بأن الوجداني متقول على الخيالي وذائب في أليافه . وبإيجاز ، إن الوحدة العضوية القائمة بين هذين العنصرين هي سر المزية في هذه القصيدة . هذا فضلا عن وحدة القصيدة وتناسق صورها وتراكمها الكمي الذي يؤلف معنى موحداً ، وبالتالي نوعاً جديداً ورفيعاً .

أما بالنسبة إلى عينية الصمة فالأمر جد مختلف .

ففي حين كان الماضي في « هلين » لايطال ، ولكنه يكتسب سمة حلم بهي لايمارس على الروح الا الخلب، فإن الماضي في « ريا » حلم بهي هو الآخر ، ولايطال في الوقت نفسه ، ولكنه يشكل شوكة تخز الروح باستمرار :

وليست عشيات الحمى برواجع إليك ، ولكن خل عينيك تدمعا

إن ماضي القصيدتين ذهبي ، ولكنه في « ريا » يشكل مصدر ضغط على الروح ،

بينما هو في « هيلين » أليف ووديع . وفي كل من هاتين القصيدتين نجد الماضي والمرأة في هوية واحدة . ففي « هيلين » ، الماضي والمرأة صورة . أبهة ومجد . أما في « ريا » فالماضي والمرأة مصدر قهر ، إحساس بالهزيمة أمام الوجود الاجتماعي . هيلين لاتطال بسبب من بعد وجودي ، أما ريا فلا تطال بسبب من عامل اجتماعي محض . وفي قناعتي أن الحاجة إلى هيلين ثانوية ، أما الحاجة إلى ريا فأولية . من المؤكد أن حاجتنا إلى هيلين ، إلى المرأة الكلية التي لايمكن أن توجد ، هي حاجة تقع في صلب واقع الأعماق ، ولكن حاجتنا إلى ريا ، أي إلى إمرأة بعينها ، امرأة واقعية موجودة عياناً وموضوعياً ، هذه الحاجة هي دافع يسبق دافع البحث عن امرأة لاتتواجد الاوراء الأفق الوجودي . فما من أحد مسؤول عن حرماننا من هيلين ، أما حرماننا من ريا فإن ثمة قوى قمعية اضطهادية تهيمن على التاريخ وتلعب الدور الرئيسي في هذا الحرمان . ماذا يعني هذا ؟ إنه يدفع إلى انتاج هذا البيت العظيم :

كأنا خلقنا للنوى وكـــأننـــا حرام على الأيام أن نتجمعـــا

لقد أصبح القهر سمة الشرط الانساني كله . وفي قناعتي أنه مامن شعور الا ويتضاءل أمام حس القهر . وهذا ما يدفعنا نحو النظر إلى شعور القهر الكامن خلف محتوى الشعر كمعيار أساسي لنقد الشعر . مايقوله البيت الأخير هو هذا : كأننا ماخلقنا إلا ليمارس الوجود القهر على أرواحنا . ولهذا لم يبق لك إلا البكاء(١) ، لأن البرهة الذهبية الآفلة لن تبزغ ثانية . ففي حين كان الماضي في « هيلين » ينبوع غبطة ذاهلة ، فإنه في « ريا » لا يعدو كونه برهة قهر .

الحاجة إلى ريا أولية ، أما الحاجة إلى هيلين فثانوية . إنها نتاج بطر يثمره النزوع الرومانسي الحلمي الطابع . ومن هنا فهي بعيدة عن أي احساس بالقهر . ومع ذلك فكلتا القصيدتين عظيمة . قصيدة بوعظيمة لأنها تقدم المرأة من حيث هي حلم يشكل هاجساً دائماً في أعماقنا ، و « ريا » عظيمة لأنها تقدم الأولى مقهوراً ومهزوماً أمام مجمل شروطه الخارجية . مثل هذا القهر هو لاعقلانية محضة .

والمعيار الذي يلم القصيدتين ، ويجعل منهما شعراً عظيماً ، هو النبض الصميمي للارتعاش الوجداني . وإذا كنا قد لاحظنا أن معيار العظمة في قصيدة « إلى هيلين » هو امتلاء الخيالي بالوجداني ، أو قيام العنصر الأول بدور فعال في رفع العنصر الثاني إلى

(١) ولكن خل عينيك تدمعا .

أفق الشعر المؤثر العظيم ، فإننا لانستطيع أن نطبق المعيار عينه على قصيدة الصمة . إن البرهة الخيالية ضعيفة نسبياً في القصيدة التراثية بوجه عام ، وبغض الطرف عن المرحلة التاريخية التي تنتمي إليها . إذن ، ماالذي يكسو القصيدة العربية بعامل العظمة ؟ إن نقص الرصيد الخيالي في القصيدة التراثية يتغطى بزخم رصيدها الوجداني ، ولا سيما بعمق حس القهر ، إلى حد يخولنا حق الذهاب إلى أن مقولة القهر هي أول معايير نقد الشعر التراثي العربي .

فإذا كان الشاعر الأمريكي – بو – يوصل وجدانه عبر أخيلة فذة ، فإن الشاعر العربي يستطيع أن يوصل هذه الوجدانات وأن يستحضرها في وعينا دون اللجوء إلى فاعلية الخيال . وهذا يعني أن الأخيلة لم تكن إلا وسائل في نظر الشاعر العربي التراثي يستطيع الاستغناء عنها بسبب من عمق وجدانه . إن الروح حين يكون في حوزة القهر الذي يعاش يومياً ، والذي يؤلف واقع الياف الروح ، يملك أن يخرج محتوياته بفاعلية نشيطة معتمداً على الوجدان وحده ودونما حاجة إلى خيال جبار .

ولما كان الأولي أسبق من الثانوي ، ولما كان حس القهر أعمق بكثير من أي وجدان آخر ، فإن قصيدة الصمة ، التي تكشف الروح في مشاقه مع شرطه التاريخي ، أعظم من قصيدة إدجار ألن بو ، على الرغم من بساطتها ومباشريتها ونقص رصيدها الخيالي.

دعنا ندخل في مزيد من التفاصيل . ففي قناعتي أن للفن العظيم نمطين يعكسان الدورين الوحيدين للفن . فهناك الدور التحقيقي ، أعني التحقق في الجمال والعشق ، وانموذجه الخالد « نشيد الأنشاد » ، حيث يبدو الروح مغتبطاً لا مقهوراً ولا معوقاً عن التحقق . وهناك الدور المقاوم ، أو الاحتجاج على إقصاء العشق والجمال ، وانموذجه الغزل العذري ، ومعظم الشعر الوجداني العربي . والجوهري في الفن الأرقى هو ذلك الاصطدام الضروري بين السعادة والشقاء ، أو بين الفرح الداخلي والقهر الخارجي المنشأ . وبناء على هذا : يعد العمل الفني في الذروة وفقاً لاستطاعته على ترسيخ معادلة ذات طرفين متغايرين ، ولكنهما منه مجان في تركيبه واحدة . وهذان الطرفان هما شدة نزوع غزيرة الفرح نحو التحقق ، وشدة ضغط القادم من الخارج والمثبط لهذا النزوع المندفع . فالفن الأرقى ، إذن ، ذو وظيفة تاريخية أو اجتماعية ، إذ هو يتعامل مع النزوع والاحباط،الارادة والاخفاق ، والصبوة والحرمان . فعبر الفن العظيم نقحم على الوجود ماليس فيه ، ونفتدي الفرح المغدور بكمية من الوجع ، ونخلق عالماً بريئاً من وجه ميدوزا الذي يحجر كل من رآه ،

عالماً حدده بودلير في قصيدة « دعوة إلى مسافر » المنشورة في ديوانه « أزهار الشر » ، حدده بهذين البيتين :

هناك حيث الأشياء نظام وجمال

رفه وسكينة وعشق .

وهذا يعني أن الفراديس المفقودة هي وحدها الفراديس الحقيقية لأن الذاكرة تولد الفرح انبثاقاً من صورتها التي يواظب الخيال على حراستها . وهي تولده بريئاً من القلق الناجم عن الطابع العابر للفرح ، وبذلك تمنحه الديمومة والحضور الكامل . إن الزمن هو الذي يهزم عبر استرداد الماضي المقموع من جديد . وعلى حد رأي بول فاليري الذي عرضه في كتابه « الشعر والفكر المجرد » ، يقوم الشعر العظيم بوظيفة عظيمة خلاصتها أنه يحيي فينا ماليس موجوداً ، وذلك عبر استحضار « الأشياء الغائبة » التي من شأنها أن تستلب القائم كل مسحة اصطناعية من إجمال يحاول أن يطلي بها وجهه . فالشعر العظيم هو مايقحم على القائم ماليس فيه ، بل ماأقصاه عن سابق عمد وإصرار . إن مقولة « الاقصاء » الاجتماعي التي تعامل معها المدرسيون الواقعيون العظام هي الركيزة الأولى للشعبة الثانية من شعبتي الفن ، أعني الفن المقاوم . وحتى الفن المتعامل مع غريزة الفرح من حيث هي تحقق ينطوي انطواء ضمنياً على مقاومة القهر .فتمثال فينوس ، مثلا ، هو انكشاف المرأة من حيث هي برهة الغبطة ، ولكنه في الوقت نفسه استحضار لصورة محرمة معينة ، وحراسة لهذه الصورة يقوم بها الخيال.أنه مطاردة المقصى ، وحضور للغائب ، أو للمرأة المحظورة اجتماعياً . وهذا يعني أن الفرح نفسه يطرح في مواجهة القهر كبديل عنه ، مما يجعل هذا النمط الفني مقاومة هو الآخر ، أو انطواء على المقاومة بشكل غير مباشر .

ولما كانت عينية الصمة ذروة في الرد الصريح على القهر ، ولما كان قهر الفرح أعمق بكثير من استحضار الفرح ، والتعاسة أشد تأثيراً في النفس من السعادة ، وذلك بسبب من لا عقلانية القهر والتعاسة ، فإن الفن المقاوم أرقى من الفن الحبوري ، وإن قصيدة الصمة أرقى من قصيدة ادجار الن بو .

رابعاً - رامبو وابن الفارض :

على المبدأ المقاوم نفسه ، مبدأ مطاردة الغائب واستحضار المقصى ، بنى رامبو قصيدته

العظيمة « السفينة النشوى » . وعلى مبدأ البحث عما لايطال والنزوح إلى برهة فرح تقف خارج آفاق الشرط الأنساني بن ابن الفارض تائيته الكبرى .

دعنا نقبس هاتين المقطوعتين من قصيدة رامبو(١) :

ثم غسلتني قصيدة البحر
واجتلت بلمعان النجوم
وانطلقت متلألئاً ناصعاً
لكي أفترس الآفاق الخضراء
لأنني ، وأنا المركب الضائع
تحت غدائر الخلجان ،
وقد قذفته العاصفة
في أثير لم تلمسه اجنحة الطير ،
انني حر طليق ، أنفث الدخان ،
ناهدا من الضباب البنفسجي .

أما المقطوعة الثانية فهذه هي(٢) :

لقد بارَكت العاصفة يقظاتي البحرية
وعلى الأمواج رقصت
أخف من سدادة ،
وفي قصيدة البحر اغتسلت
حيث يهبط احياناً غريق يفكر
لقد حلمت بالليلة الخضراء وثلوجها الباهرة
قبلا ت تصعد ببطء في عيون السحر
كتموجات أنساغ فريدة
شاهدت أرخبيلات نجمية
وجزراً . . سماواتها الهاذية
مفتوحة أمام المبحر .

(١) راجع : صدقي اسماعيل ، « رامبو » .
(٢) راجع : مجلة المعرفة ، عدد ٨٢ ، ص ٣٧ .

فهل في هذه الليالي التي لاقعر لها
تنامين منفية ،
يامليون عصفور ذهبي
ياقوة المستقبل !

إن الأبيات الأربعة الأخيرة تتعامل مع الغائب بوصفه « قوة المستقبل » ، أو وعداً بالسعادة . وقد طرح مضمون القصيدة عبر مُناجية فنية لاتبدّ : تتولف من العناصر الواقعية صور لاواقعية على الاطلاق ، إذا ما أخذ شكل واحد منها على انفراد ، ولكنها بمجموعها وحدة متلاحمة تنطوي على اندماج قطبين متنافرين للوجود : أحدهما مريض ومرفوض ، وثانيهما حلم يتعذر على الشاعر أن يطاله ، ولكنه في الطريق إلينا .

هذا الدمج بين الواقع والصبوة ، الحاضر والمستقبل ، المحطم والمنظم ، هذا الدمج ينطوي على تضاد يعكس تمزقاً داخلياً مخيفاً . وهذا يعني أن الخيال يغتذي بالانفعالات الرزينة المتكشفة عبر لغة رؤيئة . فسر عظمة « السفينة النشوى » هو الاندماج الملغمي للانفعالي بالخيالي . فالوجداني يؤلف المحتوى المركزي للصور . والصراع يشكل نواة العنصر الدرامي في هذه القصيدة . وهو هنا صراع يختلف عن الصراع في المسرح . فالصراع هنا يستوطن الذات ويؤلف قوامها ، في حين يتعدى الصراع المسرحي ذلك إلى النزاع بين البشر .

في « السفينة النشوى » نتغمس في الصور التجريدية الذهولية المنزهة عن التهويم المجاني و « الناهدة » من خلد داخلي قصي . إنها صور مافوق الشعور ، تنتجها طاقة داخلية أطلق عليها الفلاسفة العرب اسم « العقل الفعال » ، أو هي من نتاج طاقة اختطافية لم نسبر كنهها بعد ، ولكنها تتحرض قطعاً بالاحساس بغياب الفرح . فهي صور صاعدة خفيفة تتسم بفوقية باطنية أشبه بالكشف الصوفي ، ونحن نشعر أنها تتفجر في الواجدان كالو كانت ينبوعاً تشوبه العناصر المعدنية وأبخرة حرارتها . والقوة المنتجة لهذه الصور الاختطافية مركوزة في أصل النفس بالكمون . ومبدأ هذه القوة المجهولة هو الحنين إلى معانقة أفراح الوجود بالصور الخيالية . إن مالايطال بالعقل والحس يطير الخيال نحوه ليلتهمه .

وفي قناعتي أن النفوس ، كل النفوس ، حبلى بأمثال هذه الصور ، ولكن استيلادها يتوقف على درجة انشغال النفس بالحياة اليومية . فإذا ماتجردت النفس من عالم العمل الذي

يأسرها ويغلها بأغلال القهر ، فإنها ستتمكن من تصور الفرح المفقود ، وألا فإنها ستتكثف وتتسفل فيها الشوائب وتتشد إلى قيود واقع مدمر للخيال . إذا ما انفلتت من قيود العمل فإنها سوف تتبرر من الكثافة أو السماكة ، وبالتالي ستعانق أعيان الأشياء وكيفياتها وماهياتها وجواهرها ، أي أنها ستقرأ في داخلها الصور الباطنة للمرئيات ، والتي تشكل جوهر الشعر . ومن هنا كان مؤلف « السفينة النشوى » إنساناً يرفض العمل رفضاً مطلقاً ، فقد اعتاد أن يقول : كل المهن ترعبني . وربما لم يكن صدفة أن يكف رامبو عن انتاج الشعر بعد انشغاله بمهنة التجارة .

غاية هذه الصور أن تحقق في بنيانات خيالية عالم الاختلاب الداخلي ، عالم الانخطاف الذي يحاول العمل دوماً أن يطمسه . إذن ، تقوم هذه القصيدة على التخايل ، فالصور تتخايل أمام البصيرة الباطنية . وهي بكل توكيد تصدر عن الطاقة الحدسية العاملة لحساب غريزة الفرح . فالروح يصون خفته ويطرد كثافته حين لا ينغمس في الذهنية والعمل . والرمزي هنا الماعي ينكشف اندفاعة جامحة تتجه نحو معانقة اللامنظور ، أو نحو معانقة معنى الأشياء المتذوب في البالها والمتجلي تجلياً شفافاً في تظهراتها . ولكن هذا اللامرئي يطرح بديلا عن واقع مهشم يفتقر إلى مقومات السعادة .

ومثل رامبو تماماً ، استطاع محي الدين بن عربي ، أول شاعر رمزي كبير في حركة الشعر العالمي، وواحد من أقدم من كتبوا قصيدة النثر ، استطاع أن يرى في داخل الأشياء « أرواحاً لطيفة غريبة فيها استجابة مودعة لما يراد منها هي سرحياتها . . . وتلك الأرواح أمانة عند تلك الأشياء محبوسة في تلك الصور تؤديها إلى هذا الروح الا نساني الذي قدرت له . » الأشياء تجد أرواحاً هي صور لطيفة ، تحبسها كيما تشعها للروح البشري . أليس هذا هو مبدأ الرمزية ؟ بل يمكن القول بأن « السفينة النشوى » مبنية على هذا المبدأ عينه ، مبدأ اصطياد الأرواح اللطيفة المودعة لما يراد منها والذي هو سرحياتها ، والمحبوسة في تلك الصور المتعالية على الحس الكثيف . إن رامبو يبحث في الأشياء عن صور محي الدين ابن عربي ، ولكنه يطلبها لتحل محل واقع جائر لا يمارس على الروح الا القهر .

تكمن عظمة « السفينة النشوى » في قدرتها على استحضار التفارق القائم بين الواقع والصبوة ، بين الموجود وما ينبغي أن يوجد ، بين الحقيقة القبيحة والحلم اللذيذ . إنها تبدي الروح ممزقاً ومنشطراً ، يشده قطبان متنافران هما الواقع المهشم و « قوة المستقبل » . هناك « أوروبا ذات الأسوار الشائخة . . . المستنقع المظلم البارد » ، وهناك « حقول

الجليد ، شموس فضية ، أمواج لؤلؤية ، مجامر السماوات » . فموضوع القصيدة هو هذه المفارقة المتنافرة الشطرين : التوقان النهم إلى معانقة الأبعاد الفريبة ، والإنشداد اللا إرادي إلى الحدود التي يقيدنا ويحول دون حركتنا . فالشاعر يتوق بعنف إلى معانقة آفاق لا تقع تحت طائلتنا ، ولكنه يطرح هذه الافاق بديلا لشرطنا القبيح . انها تعبير عميق عن محدودية الروح البشري ، عن المحدود في اندفاعه نحو اللا محدود ، ولكنها تطرح مؤلفات الفرح التي لا تطال في وجه واقع مهشم .

ولكن لها عظمة في الشكل أيضاً . سر تشكيلها هو سر عظمتها الأول . لنلاحظ أن منهجها هو صوغ المجهول من عناصر المعلوم . ولنلاحظ كذلك أن المخيلة تقوم بوظيفة الاحساس . وهذا يعني أنها تطبيق فذ لمبدأ نوڤاليس القائل بأن الشعر هو فن اثارة الوجدان .

ومن حيث كونها توليف للمجهول ، أو للغائب ، من المعلوم نراها تشترك مع « نشيد الأنشاد » بخصيصة جوهرية هي رؤية المحسوسات من حيث هي انكشافات متنوعة للمسرة ولقيماتها القدرة على اشباع غريزة الفرح . ولهذا فقد كان سر عظمتها الأكبر هو التغام الوجداني والخيالي في تركيبة واحدة ، أو قيام الخيالي على خدمة الوجداني .

في الشعر الغربي تقوم المخيلة بوظيفة الاحساس ، أما في الشعر العربي فيقوم الوجدان وحده بهذه الوظيفة . غير أن الصوفيين العرب كانوا أول من حقق الانتقال من التحسس بالوجدان إلى التحسس بالخيال . ولكنهم فعلوا ذلك في النثر اكثر مما فعلوه في الشعر ، فكان نثرهم اكثر شاعرية من شعرهم .

وربما كانت « التائية الكبرى » لابن الفارض أقرب القصائد التراثية إلى قصيدة « السفينة النشوى » . ولسنا هنا بصدد نقد مقارن ، ولكننا نعمد إلى الموازنة ابتغاء التعرف على العناصر التي تجعل من كل من القصيدتين شعراً عظيماً ، وكذلك على العناصر التي إذا غابت تدنت قيمة الشعر بدرجة تعادل نسبة غياب عناصر العظمة . وما نرغب في التشديد عليه أن التشابه بين القصيدتين لا يتعدى المبدأ الصياغي لكل منهما ، أي توليف المجهول من المعلوم ، أو البحث عن ماهيات الأشياء في بواطن الأشياء .

فالتشابه القائم بين القصيدتين إنما يكمن في الموضوع المشترك ، في المحور الذي يستقطب الفحوى العام لكلتا المأثرتين . إن اختلاط الواقعي باللاواقعي ، أو صوغ الحلم من عناصر الحسي ، هو المبدأ الناظم لكل من القصيدتين . فكلتاهما تبحث عن الأرواح

المحبوسة في صور الأشياء ، على حد عبارة ابن عربي . وكلنا هما تطرح اللا واقعي بديلا عن الواقعي الذي يقصي عناصر الفرح عن سابق عمد واصرار . ولكن ثمة فرقاً جوهرياً بين القصيدتين يكمن في النهاحية أو طريقة التعبير . إن منهج الطرح ، لا الطرح نفسه ، هو الفرق بين شعر عظيم و شعر عظيم آخر ، وكذلك بين شعر عظيم وشعر عادي . وهذا لا يعني الشكلانية بالضرورة ، بل يعني أن كيفية العرض من شأنها أن ترفع المحتوى إلى أفق اسمى وأن تضاعف من تأثيرته . ففي حين يتبع رامبو طريقة شحن الصورة بالانفعال ، فإن ابن الفارض يكتفي بالصورة التي تعتمد في جماليتها وعظمتها على الأخيلة فقط . إن معظم أبيات التائية فقيرة بالانفعالات والصبوات الحادة الفوارة ، وهي كثيراً ماتحاول أن تقتنص « الأرواح المحبوسة في صور الأشياء » دون أن تلونها باللون الداخلي الانفعالي ، في حين نلحظ صور رامبو مشربة بهذا الخضاب الذاتي القاقع . وهذا يعني أن مستواها ينخفض دون مستوى « السفينة النشوى » .

ولكن ، ومع أن المخيلة لاتغتذى بالانفعالات الحادة العميقة ، بل بصور صوفية مقررة سلفاً ، فإن « التائية » تظل ملحمة الجمال المحض والتوقان النهم إلى تخطي تخوم المادة وآفاق محبسها . إنها واحدة من عيون التراث العالمي ، مع أن عنصراً فنياً معيناً يغيب عن ساحتها غياباً نسبياً ، فيقلل من شأنها بعض الشيء . فهي لا يعوزها حس التمزق والانشطار ، لاسيما وأنها تتأسس على مبدأ التفارق الحاجز بين الواقع والصبوة ، بين المحدود والطليق ، ولكن هذا الحس يبدو فيها فاتراً ، بل قل رزيناً منضبطاً ، وهذا يعني أنه غير موار ولا متدفق دون جموح .

إن ما يقلل من إنشطار الروح المتكلمة في « التائية » هو أن هذا الروح يقدم نفسه متصالحاً مع الكيان الواقع وراء حدود الشرط الانساني ، أومع الآفاق المتعالية على الوجود المحسوس دون أن يبين لنا شدة تضاده مع الواقع الحسي ، ودون أن يكشف عن الأسباب التي ترغمه على النزوع نحو الانفلات من قبضة الواقعي . ومن شأن مثل هذا النقص أن يقلل من الرصيد الوجداني للقصيدة وأن ينقص من فاعلية الانفعال في صوغها . أما رامبو ، فهو الروح في حضرة الصدمة ، الطائر في القفص ، الانسان في حوزة القهر . وهذا ما يحرضه على تخطي مايطال إلى مالايطال . وأما ابن الفارض فهو الروح في تصالحه مع عالم يتجاوز العالم .

ولكن ، حين يتعاظم الانفعال في بعض لحظات « التائية » ، فإنها تحقق ذرى شعرية رائعة . ولنأخذ هذين البيتين مثلا :

هبي ، قبل يفني الحب مني بقيــــة أراك بها ، لي نظرة المتلفــت
فعندي لسكري فاقة لافــاقــة لها كبدي ، لولا الهوى ، لم تفتت

بل يمكن البحث في المنطويات التحتانية للتائية عن برهة التمزق والانشطار . ولكن مثل هذا البحث طويل بحيث لا يتسع له المقام هنا ، وبحيث يتطلب أن تفرد له درساً خاصاً به .

ولكن، أين تكمن عظمة « التائية » ؟ أعني ماهو العنصر الذي يجعل منها شعراً عظيماً ؟ إنه صوغ اللامحسوس من المحسوس ، أو اللامرئي . أو على حد عبارة محي الدين بن عربي ، القدرة على رؤية أرواح الأشياء المحبوسة في صورها . إن غريزة الفرح من الخفة والبعد عن السماكة بحيث تستطيع اقتناص مايقع خلف الحس والبصر . وبإيجاز ، إنه القدرة على الرؤية بالبصيرة لا بالبصر .

وهذا مبدأ نملك أن نجد جذوره في الشعر الجاهلي ، ولاسيما عند امرئ القيس . ووفقاً لهذا المبدأ فإن الشعر لا يصوغ اللامحسوس وحسب ، بل هو يجرد المحسوسات من خاصيتها الماهوية ، أعني من حسيتها ، من ماديتها ، ويجعلها تعانق بعداً جديداً ليس من جوهرها أصلا ، بل أقحمه الشاعر عليها إقحاماً . وهذه هي برهة الذاتية في الفن . إن المحسوسات تستطيل أمام المخيلة ، أو البصيرة الداخلية ، بحيث تغادر حيزها إلى آفاق تتخطى خصوصيتها المادية . وهذا بالطبع هو فاعلية الخيال التي تصبغ الأشياء بالخضاب الداخلي للشاعر ، أو للفنان بوجه عام .

الفرق الجوهري ، إذن ، بين « السفينة النشوى » و « التائية الكبرى » يكمن في المضمون وفي عناصر الصوغ معاً . فالأولى تعرض الروح في شقاقه الدائم مع شرطه الخارجي ، وفي توقانه المنهوم إلى شرط أسمى ، أما الثانية فتكتفي بعرض الروح في تصالحه مع الشرط الاسمى دون أن نراه (غالباً لا دائماً) في مشاقة مع الخارج الموضوعي . ومن هنا كان عنصر التمزق (خالق الانفعالات المؤلفة للعمود الفقري لكل شعر عظيم) خفيف الحضور وبغير اسهام كبير في صوغ التائية.أما الفرق من حيث عناصر توليف القصيدة ، فيكمن في أن « السفينة النشوى » تصوغ صورها من بعدين ، أحدهما وجداني وثانيهما خيالي ، بينما تكتفي « التائية » في الغالب بالبعد الخيالي للصورة . وهذا هو حال معظم الشعر الصوفي ، وهذا ما حال ، عبر التاريخ ، دون تناوله من حيث هو شعر .

إن حالة الفصال القائمة بين الصوفي وبين واقعه الحقيقي تمثل برهة سباقة على بدء

القصيدة . فالصوفي منخلع عن عالمه ، يعيش وإياه في حالة مشاقة ، ويقف منه موقف رفض . ولكن الصوفي الذي يتبدى في الغالب متصالحاً مع عالم أسمى ، يخسر الكثير حين لايولج في هيكل القصيدة ، أو حتى في خلايا نتاجه الفني ، ذلك الموقف الانخلاعي من العالم . ويبدو أن الصوفي لا يكون صوفياً إلا إذا شدد على تصالحه مع العالم المفارق ، ومع أن هذا النوع من التصالح يخفي وراءه الانفصال عن عالم الوقائع ، فإن النتاج الصوفي يخسر الكثير من العناصر المكونة للشعر عبر هذا الابتعاد المتعمد عن التعامل مع الانخلاع . أي أن حس القهر المسبب للقطيعة القائمة بين الصوفي ومجتمعه ، والمواكب لهذه القطيعة ، يجد له تسكيناً في التصالح مع العالم المفارق . وبتسكين حس القهر ، وبغياب وعي التمزق الداخلي ، وبإهمال القطيعة القائمة بين الصوفي ومجتمعه ، بهذا كله تخسر القصيدة الصوفية الشيء الكثير . ولكن ، أين رصيدها الشعري ؟ أو أين الخصيصة التي تجعل منها شعراً ؟ إنها تلك القدرة على معاينة ماهيات الأشياء ، أو الصور القابعة في أعماقها . وهنا تماماً تلتقي مع الشعر الرمزي .

خامساً ــ استنتاجات :

أيسعنا ، بعد هذا العدد القليل من القصائد المأخوذة كنماذج للشعر العظيم ، أن نطلق تعميمات لها درجة جيدة من الثبات ؟ أي ، هل يقدر بحثنا الضيق هذا أن يمدنا بمعايير صلبة يمكن اتخاذها بمثابة قواعد نتبين على هديها مقدار العظمة في كل قصيدة ، أو نحدد من خلالها ما يميز الشعر العادي عن الشعر العظيم ؟

دعني أؤكد ، قبل كل شيء ، أن الوصول إلى معايير متينة لنقد الشعر لا يمكن انجازه إلا عبر تحليلات طويلة قد لا يقنعها إلا مجلد كامل . وهذا يعني أن تحليل بضعة نماذج لا يصلح سبيلا إلى ارضاء طموح النقد الجاد والساعي وراء حزمة من المعايير قد تكون ضرورية من أجل ترسيخ منهج نقدي متكامل . ولهذا لا يسعني إلا أن ابدي شيئاً من التحفظ إزاء كل ماسأعده معايير لنقد الشعر ، أو لاصدار أحكام القيمة عليه . وفي ظني أنني قد أغير هذه التعميمات ذات ، إما بتفنيدها وإما باغنائها أو كسوها باللحم والدم .

وأياً ماكان الشأن ، دعنا نقدم التعميمات التالية كأطروحات وليس كحقائق ثابتة ونهائية . ونحن إنما نتخذ هذه الخطوة استجابة لنقص واضح في المنهج النقدي السائد في الثقافة العربية المعاصرة ، أعني أحكام القيمة غير المتبلورة والواضحة . ونحن لا نزعم أننا نسد فراغاً باقدامنا على هذه الخطوة ، بل كل مافي الأمر أننا نثير المسألة ونطرحها على بساط الحوار .

أولا — إن امتلاء ألياف الخيالي بالمادة الوجدانية يشكل ما يمكنني تسميته بالشعر الخام . ولئن تأطرت هذه المادة بجملة من الشروط الفنية فإننا نبلغ مستوى الشعر العظيم . ولعل أهم هذه الشروط هي :

آ — جودة اللغة الشعرية ومواءمة الألفاظ للمعنى ، ولكن شريطة أن تكون هذه الألفاظ جميلة دون أن تكون مفرغة من المحتوى ، بحيث تشدنا إلى ذاتها كالفاظ عذبة ، أو ربما طنانة .

ب — قيام الموسيقى بدور فعال في التعبير عن المعنى . وقلما يكون هذا الدور فعالا حين يكون متكلفاً أو مصطنعاً .

ج — انطواء القصيدة على بعدين متكاملين ، وإن يكن لكل منهما محتوى يختلف كثيراً أو قليلا عن محتوى الآخر . ومثال ذلك المستويان اللذان شاهدناهما في « نشيد الأنشاد » . فعلى السطح هناك العشق من حيث هو برهة ذهول ، وعلى المستوى التحتاني هناك الأخصاب والتوالد بوصفه انكشافاً للفرح هو الآخر . وبذلك اختلف المستويان ، ولكنهما راح كل منهما يتمم الآخر .

ثانيا — مقولة القهر واحدة من أعظم معايير الشعر العظيم . فكلما استطاع الشاعر ان يصدر عن أعماق مقهورة ، وكلما دلل على احساس صادق ونابع من الياف الروح التحتانية ، تمكن من أن ينتج شعراً عظيماً . إن ابراز الانسان مضطهداً في ثقافة اضطهادية هو خير موضوع شعري . واذا كانت عينية الصمة القشيري من أجود الشعر .

ثالثاً — رعشة الانفعال معيار شعري جبار . ونحن بهذه المقولة نعيد صياغة المعيار التراثي الذي تحدر الينا عن النقاد العرب القدماء . لقد طرحوا المسألة على هذا النحو : حين تقرأ قصيدة تأمل مايتداخلك من الارتياح ويستخفك من الطرب . ولكن رعشة الانفعال قد تفهم عبر السؤال التالي : هل استطاعت القصيدة أن تهزك بعمق بسبب من كونها تحمل من الانفعالات ماله القدرة على أن يهزك ويجعلك ترتعش ارتعاشاً داخلياً تحت وقع محتواها الوجداني ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو القاع الذي استطاعت القصيدة أن تخاطبه فيك ؟ فلئن حرضت بؤرة النفس واستثارت فيها من الوجدانات مالم يكن موجوداً على سطح الشعور قبل البدء بقراءتها فهي شعر جيد ، بلاريب .

وهنا يجدر بنا أن نميز بين شعور متورم وشعور صحي . إن الانفعال المتنفج قلما

ينجح في استثارة الانفعالات العميقة في داخلنا ، وهو قد لا ينجح إلا لدى المراهقين وغير ذوي الدربة في تذوق الشعر . أما الشعور الصحي فهوما ينبش انفعال السامع ويستفزه ويوقظه من سباته . وإزاء مسألة الشعور هذه قد نضطر إلى اللجوء للذوق المدوب المثقف ليفصل بين الضخم والمتضخم .

رابعاً – قدرة الصور على أن تطال من المعاني مالايمكن أن يطال إلا عبر خلد باطني قصي .فالمعاني المبتذلة والصور القريبة المنال والاستعارات غير المرصوصة والتشابيه التي يقدر على مثلها أنصاف الأميين ، كل هذا لا يصنع الشعر العظيم . ولا يمكن المعاني أن تكون قصية إلا إذا اغتنت بعناصر الوجود الكثيرة والمتنوعة . وهذا مما يقودنا إلى الصور المباطنة للموجودات ، والتي هي موضوع كل من التناجين الصوفي والرمزي .

خامساً – قيام الفاعلية التعبيرية المحايثة بدور مرموق في انتشار الفكرة أو الاحساس الذيتبتغي القصيدة بسطه . إن إغناء العمل الأدبي بالألفاظ والتعابير الموحية بمحتواه لهو من أهم عوامل نجاحه . وقد شاهدنا كيف استطاع « نشيد الأنشاد » أن يكشف برهة الفرح من خلا ل عناصر الطبيعة الحاملة للسعادة والحبور .

لم نعرض لمسألة وحدة القصيدة بوصفها معياراً من معايير الشعر العظيم ، وما ذلك إلا لأن القصيدة التي تبدو موزعة على عدة موضوعات قد يمكن أن تنطوي على وحدة تحتانية .

وكذلك لم نعرض للعناصر التي إذا تواجدت في القصيدة أفقدتها الكثير من عظمتها . من ذلك ، مثلا ، القافية القلقة والألفاظ غير المتمكنة في مواضعها والتشبيهات التي لا يشترك طرفا الواحد منها في سمة تجعل منهما طرفي معادلة .

والأهم من ذلك كله أننا لم نعرض للاسلوب الرصين بوصفه واحداً من معايير الشعر العظيم . ولكننا نعد هذا المعيار مسلمة لا تحتاج إلى نقاش . غير أن ما يحتاج إلى بحث بهذا الخصوص هو شروط الرصانة الاسلوبية ، أعني الخصائص الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر في النسيج اللغوي للقصيدة بوصفها اسهاماً في العظمة الشعرية .

أما الصور فلم نبحث شروط عظمتها ، غير أننا نشدد على اطروحة فحواها أن التنغام الوجداني في الخيالي هو مبدأ التصوير الأرفع . ولكن ماينبغي إلا يفوتنا هو هذا : قد تنجح القصيدة في انجاز العظمة مع أنها لا تتبع التصوير العظيم نهجاً لها ، ولكن لن يتم لها ذلك إلا إذا غطت نقصها الخيالي برصيد هائل من الوجدانات الصادقة والعميقة . وخير مثال على ذلك

قصيدة مالك بن الريب . بل لقد رأينا عينية الصمة التي لا تعتمد على التصوير ، ورأينا « التائية الكبرى» التي لا تعتمد على شيء قبل التصوير (وهو تصوير سر عظمته في تأسسه على الجدلية) . ولست أظن – على الرغم من هذا الفرق بين القصيدتين ، والذي قد يظن للوهلة الأولى أنه في صالح التائية – أن قصيدة ابن الفارض أعظم من قصيدة الصمة ، بل العكس عندي هو الصحيح ؛ وما ذلك إلا لأن القهر هو المؤلف الأول لمحتوى العينية .

بيد أننا نملك الذهاب إلى مافحواه أن في الانسان غريزة أحسبها لم تزل قارة مجهولة وهذه هي غريزة التصور ، غريزة خلق الصور والأخيلة التي لا يمكن أن توجد في الواقع . ربما كنا نشعر أن الطبيعة ، بكافة صورها ، لا تشبع فينا ذلك الجوع الباطني إلى تصاوير تتأسس على الإغراب، أو على ماهو ليس بمألوف ؛ مما يضطرنا إلى خلق ماليس بموجود . وربما كان هذا هو مبدأ الشعر الصوفي والرمزي كله ، ومبدأ الحلم أيضاً . فنحن لا نحلم كيما نشبع مكبوتاتنا وحسب ؛ بل لنشبع غريزة التصور القائمة فينا . وربما انطوت هذه الغريزة على أن الجمال الطبيعي أو الواقعي لا يبدو جيداً ، وأنه ليس أكثر من قشرة سطحية لجمال باطني أو مطلق يقع خلف تخوم المرئيات، وأن من وظائف الشعر أن يحاول إطالة بعضه ، أو تناول لقيمات منه ، إذ يستحيل أن يطاله كله .

فحين يرى أحد الشعراء شموساً في كأس النبيذ ، وحين يرى شاعر آخر الخمرة ممزوجة بالنور ، وحين يحلم انسان بجزيرة مسرفة في اخضرارها ، زهورها غريبة إلى حد أنها لايمكن أن ترى في أية حديقة أبداً ، فإنهم جميعاً يشبعون غريزة التصور ، التي هي جزء من طاقة الروح ، والتي هي في خدمة غريزة الفرح : البؤرة المركزية لروح الانسان .

وعلى أية حال ، إن كل مالم نعرض له في هذه المقالة الصغيرة ، قد نعود إليه في موضع آخر ، كيما نتبين وظيفتي الشعر (تحريض الانفعال واشباع غريزة التصور) ، وكيما نفصل شروط الشعر العظيم ، أو المعايير التي يمكن للنقد أن يرتكز عليها في اصداره لأحكام القيمة .

* * *

عناصر الحداثة في شعر

وليم بليك

د. نذير العظمة

يتمتع الشاعر وليم بليك (١٧٥٧ – ١٨٢٨ م) بمكانة مرموقة في الشعر الانكليزي إذ ماتزال الدراسات النقدية حول شعره ونثره ورسمه تتوالى وتتجدد لعمق محتواه وغنى شخصيته وتعدد عطاءاته . فقد كان في آن واحد شاعراً و كاتباً ورساماً . ورغم أنه قد عاصر الحركة الرومانسية لكنه لم يكن رومانسياً بكل معنى الكلمة.وقد اتجه النقد الحديث إلى دراسته دراسة منفصلة عن « وردوورث » و « شللي » و « كيتس » و « بايرون » لتميزه عنهم في محتواه لافي شكله،ولرؤياه الشعرية الصوفية التي تذكرنا « بجون دون » أكثر ماتذكر بالرومانسيين أترابه .

والذي يجذب القارىء الحديث في شخصية وليم بليك وشعره أو إنتاجه الفني بشكل عام هو العناصر اللارومانسية التي لها قيمتها لا بالنسبة إلى عصر الشاعر فحسب بل بالنسبة إلى مفاهيم الحداثة المعاصرة كما نفهمها نحن اليوم ، فهو بالرغم من التقائه الشكلي مع الرومانسيين إلا أنه من حيث المضمون شاعر ثوري المقاييس في الفكر والفن والشعر يحذف الفواصل بين شعره وشخصيته :التي يلتقي فيها الإنسان والفنان في آن واحد مما يعطي أهمية بالغة لهذا الشاعر المتميز وعطاءاته الفنية المتنوعة .

فهو يؤمن بالكشف والولادة الثانية كما يؤمن بوحدة العالم ووحدة القيم.فعالم الحواس في معتقده ليس ظلا لعالم آخر كما هو الأمر في الفكر الافلاطوني . العالم الذي نحيا فيه هو عالم

حق، خيره وشره وحدة لاتتجزأ. هو الضوء والظل، هو الجوهر والعرض، الواقع والمثال. فعلينا ان نحيا فيه بكل حواسنا وأن نكتشف فيه « القدس الجديدة» وأن نمزق قشرة القدم عن ولادة ثانية في عالمنا الأرضي . لقد دمرت المدينة ودمرت الكنيسة وشاخت «دولة الحياة فعلينا أن نفتش عن البراءة في الخبرة وعن بذور الحياة الجديدة في« القدس القديمة » . لقد تمزق العالم وتوزع ويسوع الناصري وحده – لا الكنيسة – قادر على توحيده من جديد لأنه هو الرمز المحسوس لوحدة هذا العالم الممزق والبرهان الساطع على أن العالم عالم حق .

ووليم بليك هو شاعر يؤمن بالرؤيا والاحلام والتصور وينطلق من قاعدة إنسانية ميتافيزيقية . ورغم انه شاعر من شعراء التوراة الا أنه في التحليل الإخير ليس شاعراً دينياً بل هو شاعر صوفي النزعة يسل عالمه الجديد من رحمة العالم القديم أو يكتشفه من خلال المعاناة والحدس والسفر الروحي في العالم .

لقد تميز الموقف الرومانسي في أواخر القرن الثامن عشر حتّى الحرب الكونية الأولى بالهرب إلى عوالم شعورية وعدم الرضى عن العالم الراهن . وكان العقل قبل الثورة الصناعية يدعي السيطرة على كل شيء في تكوين اقتصادي وسياسي واجتماعي متوازن وانسجام تمحي فيه شخصيات الأفراد وتبرز مصالح الطبقات العليا بشكل واضح . وجاءت الثورة الصناعية لتفجر هذا التكوين وتكسر قيود الذات فبرز سلطان الحرية لا الانسجام والذات لا العقل والتفلت من قيود المجتمع القديمة إلى حد الفوضى كما برز سلطان الفردية والإنسان الفرد أمام سلطان المجتمع القديم الذي دمرته الصناعة فانحسر عالم الكلاسيين القائم على الانسجام في ضوء العقل وتوقفت قيمه التي خيل إلى كثير من الناس انها قيم ثابتة لا تتزعزع .

لم يقف وليم بليك متحسراً على أطلال الحياة الريفية البريئة حين انتقل المجتمع الإنساني من الطور الزراعي إلى الطور الصناعي بفعل الثورة الصناعية بل كان يرى امكان تلاقيهما في حياة واحدة كما تلتقي البراءة والتجربة في حياة الإنسان فهو لم يرفض التطور الذي أصاب المجتمعات بل أخذ يعانيه ويواجهه من أجل الوصول إلى رؤيا تعالجه وتنقذ منه إلى موقف يتسم بالحداثة والمواجهةلا الإنكفاء أو الهرب إلى الذات أو الطبيعة شأن الشعراء الباقين في الحركة الرومانسية .

يكشف لنا بليك في قصائد « البراءة والتجربة » عن الظل والضوء في نفس الانسان، عن الخير والشرعن البغضاء والحب، عن البراءة والسقوط ، وجهان لاينفصلان في حياة الإنسانية، في طفولتها وتجربتها . أما كولردج في قصيدته « بحار قديم » فيحكي لنا عن تطهر الإنسان

من الخير والشر عبر رحلة بحرية رهيبة في عالم الموت والعودة منه بولادة للخير جديدة فهو يخلص من الشر إلى الخير في عالم بحري غريب أبرز مافيه التصور والخيال بينما يرى بليك الخير والشر اثنين في واحد في حياة الإنسان وواقعه وهما وجهان للروح الإنسانية الواحدة لايتجزءان فهو إذن واقعي الرؤيا ينفذ إلى قلب العالم ويضيء أخطر قضاياه ، لايكتفي بجانب منه بل يستوعبه كلا لايتجزأ وبهذا يتفرد عن الرومانسيين الذين يحتمون بطرف من صورة العالم وينفرون منها إلى الصورة الأخرى على جناح الإنفعال . تقبض رؤيا بليك على جوهر العالم موحداً صورة وفكرة . وقد عبر بليك عن كل ذلك ببساطة بالغة وبراءة ظاهرة ناظراً بعين الحدس مكتشفاً بالتصور متوسلا بالرمز نافذاً بالرؤيا ليوحد عالميّ الكشف الشعري والصوفي، إنْ في رسمه أو في نثره وشعره كاشفاً لنا أغوار النفس في مرايا الحواس ساطعة بهية .

ولو أردنا أن نسلط المعيار الأفلاطوني على أغاني البراءة والتجربة لخيل إلينا أن الشاعر يغني عالم الظل أما الضوء، فهو في عالم المثال بينما يرى بليك ان الضوء والظل وجهان لحقيقة العالم الواحدة . فالمعاناة الشعرية وما ينتج عنها من رؤيا هي أمر حقيقي رغم تصديهما لعالم الواقع لا عالم المثل إذ يمكن للفيلسوف أن يجرد الحقائق المحسوسة إلى أصل تتفرط عنه . وكذا كل الحقائق الأخرى يمكن أن ترد بالتجريد إلى الواحد ولكن الشاعر غير الفيلسوف هذا يجسد وذلك يجرد هذا يلبس العالم ويعانقه وذاك يتسامى عليه ويتأمله.وإذا كان للفلسفة معاييرها وللأخلاق قيمها فالجمال والفن أيضاً لهما قيمهما ومقاييسهما الخاصة التي دافع عن إستقلالها وتفردها الشاعر الأميركي « ادغار الن بو » .

مهما يكن ، تحتل فكرة « الإنسان الطبيعي » مركز الصدارة من رؤيا بليك وتفكيره فالروح الإنسانية في زعمه مركبة من متناقضي البراءة والتجربة غير منفصلتين.وعلى هذا فإن الإنسان إذا فقد براءته عبر التجربة لاتمكن عودته إلى حالة البراءة من جديد وبكامة أخرى ليست هناك حالتان منفصلتان كل الإنفصال مطلق البراءة أو مطلق التجربة فلذا علينا أن نكتشف البراءة في التجربة، روح الإنسان الطبيعي من انسان الحضارة والصناعة لا أن يعود هذا الأخير إلى حالة البراءة والبراءة الأولى التي إنتهى أمرها في آدم (وبنيه) بعد السقوط . وهذه الرؤيا الشعرية التي ينتهي إليها هذا الشاعر الصوفي تؤكد على وحدة الحياة رغم تعدد وجوهها وتنوع تناقضاتها.كما تقبل انجازات الحضارة والعقل دون أن تخضع النفس خضوعاً أعمى لسيطرة العقل ومركباته الصناعية التي يظل الإنسان مركزها ونبضها الحي . فهو يقبل العالم ويرفضه في آن، لايريده دأن يكون ظلا لحقيقة في عالم المثل بل يريده وحدة لاتتجزأ تتمتع بها الحواس كاملة .

وتنطوي رؤى بليك على مفاهيم مهما تناهت بساطتها وصيغها المرهفة من الوان وكلمات وإيقاعات . ويتخذ الباحثون قصائد « البراءة والتجربة » مثالا على ذلك . فالرموز التي يتوسلها للدلالة على « الإنسان الطبيعي » هي يسوع الناصري والحمل والطفل وكلها تشير إلى آدم قبل السقوط الذي لايمكن للإنسانية أن تعود القهقرى إليه . لقد فقد الإنسان براءته بالهبوط إلى هذا العالم، والسعادة كما يرى أهل التصوف هي في العودة إلى الأصل الله الواحد الأحد والتوحد به.

أما بليك فيرى رأياً آخر. نعم لقد فقد الإنسان براءته عبر التجربة حيث أصبح الطفل رجلا والمسيح كنيسة والطبيعة مدناً وشوارع وعمارات والحقول مصانع ومنشآت وآدم الفردوس – الإنسان الطبيعي – صار آدم المدينة والحضارة سارق النار المقدسة . فالبراءة والتجربة إذن وجهان لحقيقة واحدة لايمكن فصلهما أو تجزئتهما والنفس الإنسانية هي حصيلة هاتين وعلينا إذن ان نجد البراءة في عالم السقوط لافي عالم آخر وعلى هذا فإن موقف بليك يتسم بحداثة بالغة إزاء الحركات الأدبية والفكرية الأخرى فالتزامه الاول والأخير للإنسان في مسيرته الروحية عبر التاريخ لا للنظام أو الكنيسة خارج التاريخ كما هو الأمر بالنسبة لـ ت. س اليوت الذي يوالي نظاماً دينياً بعينه وهو المذهب الكاثوليكي.من هنا كان تعلق بليك بالمسيح الإنسان يسوع الناصرة كرمز محسوس يتمركز فيه العالم ويتقلب في حالتي البراءة والتجربة ، الموت والقيامة ،وقدس الروح بوجهيها القديم والجديد .

ويتمتع بليك بقدرة شعرية خارقة فالقصيدة عنده رؤيا ملتهبة ورموز تشف إلى حد الشفافة والالفة الأمر الذي أدى إلى إضعاف نبضه الشعري ورهافته شأن كل من يحاول أن يعبر عن القريب والمدهش بتوسل الآني المألوف إلا أن الرؤيا العظيمة والمتفردة بولادة الإنسان الجديد من الأم القديمة عينها والمدينة الجديدة من رحم المدينة القديمة ظلت ساطعة أكيدة. وخلافاً لـ ت. س اليوت وجيله لم يتوكأ بليك على الاسطورة للكشف عن رؤيا العالم الجديد بل أقام عالمه الاسطوري في قلب الواقع والإنسان فهو نبي حديث يبشر بالولادة الجديدة للإنسان من اللهب والبخار والدخان .

وهكذا فإن وليم بليك بحداثة موقفه وواقعيته ونبوءته الحديثة الخارقة ظل حياً معاصراً على حين أن الرومانسيين أترابه أصبحوا في حكم التراث .

يمكننا أن نفهم هذه الحداثة حق الفهم ونقدرها حق تقديرها عندما نقايسها بمواقف حركات أدبية أخرى . فحركة « الباستوراليين » التي حاولت أن تؤكد على عودة الإنسان من المدينة والحضارة إلى الطبيعة والبراءة ؛ منالتاريخ كزمن وتطور إلى مدينة فاضلة ؛ إلى

فردوس خارج التاريخ ؛ من آدم الزمن والسقوط إلى آدم البراءة والجنة آلت إلى خيبة أكيدة فإن الأوربيين الذين هاجروا إلى الأرض الجديدة لتحقيق هذا الحلم ما عتموا أن دخلوا في حلقات جديدة للقيامة والموت في مسيرة الإنسان المعقدة في عالم الإكتشاف والصناعة. ويبدو بليك أكثر فهماً وقبضا على حقيقة هذه المسيرة كما تبدو رؤياه أكثر صدقاً من رؤيـا « الباستوراليين » القائمة على التنكر لحركة التاريخ والواقع في تياره من جديد أو الهرب من الواقع والتجربة إلى الحلم ببراءة لايمكن حصولها .

ويتجاوز بليك برؤياه الشعرية المرهفة واقع العين إلى الإنسان خلف الأشياء والرموز والصور فالأب والأطفال والنمر والأسد كلها تشف عن عالم بليك الذي أراده أن ينبع من القلب لامن الأطراف .

ورغم أن بليك لم يوفر الكنيسة من سياطه ولذعه لكونها مؤسسة تحول الإنسان إلى إنسان طقوسي كنسي وتكبل قوى الحرية فيه إلا أنه لم يتنكر للإنسان الآب يسوع ينبوع الحرية ومصدر حياة إنسانية روحية أصيلة لا رمز تدين أو طقس عبادة . فالتعلق بالإنسان لا المؤسسة هو ما يميز بليك عن سواه من معاصريه من الشعراء والمفكرين الأمر الذي يجعله حيـاً ومعاصراً أبداً .

وموقف بليك من الحرية موقف حديث أيضاً . لقد كانت مهمته الأولى هي الكشف عن النفس الإنسانية في حريتها المطلقة فالفرح والسعادة يكمنان في ممارسة هذه النفس حرية التعبير والحركة والحياة عبر الحواس . فالموانع التي تعطلها عن الرغبة والحركة وتكبحها من الامتداد في مجالها الطبيعي هي كبح للحرية وقتل للنفس الإنسانية وما اعتدنا عليه من تعليل لذلك بقوى الخير والشر ما هو الا غطاء لفظي لما يجري حقيقة في هذه النفس من قوى طبيعية موحدة التي لاشر فيها .

وعلى هذا فإن بليك قد انتقل بالفكر الإنساني من مرحلة التعليل الديني إلى التعليل النفسي خطوة جريئة في عالم النفس كقوة دافعة محركة للسلوك الإنساني وقد أقام فرويد على هذا الأساس مذهباً علمياً متميزاً .

والانتقال من التصور الديني إلى التصور النفسي للعالم والتأكيد على الحرية المطلقة للنفس الإنسانية التي كثيراً ما عبرت عن ذاتها بالرمز والأسطورة اتخذت مع بليك منحى آخر فقد لاحظ النقاد أنه اقام عالماً ميتولوجياً مبتكراً ليعبر عن مدينته الإنسانية المتصورة .

وكان بليك – على ما يرى ت. س اليوت – كالفيلسوف الألماني نيتشه من المزاوجين بين الفلسفة والميثولوجيا إلا أن كليهما يصفي الفكر شعراً في عطاء محض يذكرنا بدانتي في كوميدياه الإلهية . وبليك في رأي اليوت شاعر عظيم كان بريئاً في عالم يقتل البراءة رغم تهافت الشكل الشعري في قصائده الطويلة .

ونوجز فنقول : تتسم رؤيا وليم بليك وشعره بالحيوية وتتسم شخصيته بالارادة الحرة الخيرة لتوحيد المثال والواقع في الحياة العملية وبالقدرة على الكشف والرؤيا .

لقد أكد على قيمة الحدس في المعرفة الإنسانية في عصر كانت تطغى فيه نزعة نيوتن التجريبية التي تؤكد على رؤيا الحواس ، أما بليك فقد رأى أن رؤى العقل والجسد والنفس والجنس لاتقل أهمية عن رؤى الحواس فالشاعر لايرى بعينيه بقدر ما يرى عبر هما أو بواسطتهما.

وبالنتيجة يمكن القول أن مذهب وليم بليك في تصوره للإنسان والعالم يقوم على أقانيم ثلاث : النفس الإنسانية والحرية الطبيعية ورؤيا الحدس في عالم حق .

مختارات مترجمة من
« أغاني البراءة والتجربة »

أغاني البراءة

المقدمة :

كنت أغنّي في الوديان البرّية
أنفخ في مزماري أعذب انغام الحرية
فإذا طفل يبرق مبتسماً في غيمة
قال : العبْ أغنية الحمل
فلعبتُ بفرح مكتمل
قال : العب ! إلعبْ فلعبت
وبكى اسماعي

قال : ارم المزمـــار الفرحـــا
غنّ الفرحا
غنيت اغنيتي فبكى فرحا

يازمّار اجلسْ واكتب
في سفر يقرأه الكلّ
وانطفأت صورته في العين
استتر الطفلُ

هاإنّ يدي تقتلع القصبة
تصنع قلماً ريفياً
تغمسه في الماء وتكتب
أحلى انغام المرح
كي تقرأها اطفال العالم في فرح !!

الراعي

ماأحلى أشياء الراعي الحلوةْ
يشرد من صبح حتى العتمِ
خلف قطيع طول اليومِ
ممتلىء فمه بالحمدِ
يسمع صوت الحمل بريئا
وثغاء عذباً في الردِّ
يقظان وخراف ترعى
بسلام تسرح . . فالراعـي
معها يسعى . . .

مختارات من أغاني التجربة

الذبابة

ايتها الذبابة الصغيرة
يدي أنا غاشمة لافكر لاسريره
قد هشمت لعبتك الصيفية الأخيره

الستُ ياذبابة
ذبابةً مثلك . . لا
الستِ مثلي أنت انساناً ؟ !
أرقص أو أغني
أشرب أو أطير كالتمني
لكنما تأتي يدٌ عمياء كالرياح
تهشم لي جناحي ! !
إن كانت الحياةُ
للفكر والقوة والنفس هي الحياةُ
فما هو انعدام الفكر هل هو المماتُ ؟ !
وهل أنا عندئذ ذبابةٌ سعيدةٌ ؟ !
إن متُّ أو حييتُ ؟ !

زهرة دوّار الشمس

يادوّار الشمس ! ياقلقاً من فلك الزمنِ

هل تحصي خطوات الشمسِ
تبحث عن إقليم ذهبي حلو
حيث ينفض عنه الراحل كل الحزنِ ! !

حيث شباب الروح تمزّق بالرغبه
والعذراء الشاحبة تقوم
من كفن صقيع وقبور تطمح وتروم
أرضاً تتمنى أن تذهب
بادوّار الشمس إليها ! !

الكدرة والحصاة

ياكدرة صخيرة من طين
وأنت توطئين
بأرجل القطيع
غنيت لي بصوتك المبين

« الحب لايسعى إلى نفسه
يلذها ببهجة أو نعيم
فما له أي اهتمام بها
لكنه يمنح للآخرين
افراحــــــه
يبني سماء في سقوط الجحيم

لكنما الحصاة في الجدول
ردت بهذا النغم المقبل

« الحب لايسعى إلى نفسه
إلا للذات لها او رفاه
يربط باللذة كل الشفاه
يفرخ إما ضاع منها النعيم
يرفع في ذل السماء الجحيم »

النمر

يانمر اللهب يانمر النار الملتهب
يامتوهج في غابات الليل
اي يد خالدة أية عين
جرأت ان تنسق رعب اللون ؟ !

اية أعماق أو أفلاك
تشعل في عينيك النار !
اية اجنحة
كيف اجترأت
أي جناح صوبك طارا ؟ !
أي يد جرأت أن تمسك تلك النار

قل لي ماالفن وما الكتف
كي يبرأ قلبك كي يلوي ويصوغ نياطه

أو حين ابتدأ النبض ابتدأ الضربَ
أي يد للخوف اية أقدام يا رعب

أي مطرقة بل أية سلسلة
هل صيغ دماغك في فرن لهب الوقت
قل ما السندان وما الكماشة
قدرت أن تمسك هذا الرعب وهذا الموت
يانمر اللهب يانمر النار الملتهب
يامتوهج في غابات الليل
أي يد خالدة اية عين
جرأت أن تنسق رعب اللون ؟ !

جنة الحب

وذهبت إلى فردوس الحب
فرأت عيني مالم تره أبداً قط
أكنيسة خوف قد بنيت بدل العشب
فوق المرج الأخضر حيث لعبتُ
من أوصد بوابات المعبد من أقفل
من كتب عليها « لاتدخل »
فرجعت إلى فردوس الحب
ماأكثر ازهار الحب وماأجمل
لكن أداة لم أر غير الأحجارِ
وقبوراً فوق الأزهار

لاورد . . . يطوف الرّهبان
بثياب ضافية بيضاء
بالشوك تحيط وبالأسوار
أفراحي ومناي الخضراء !!

صوت الشاعر القديم

يافتيان الفرح تعالوا
الصبح تفتح صورة حق
الميلاد جديد هرب الشك
وغيوم العقل جلت
ونزاعات سوداء ومزاح ماهر
للحمق دروب مشتبكة
لآخر للحمق
وتعيق دروب الحمق جذور
كم من ناس سقطوا فيه
ينكبون طوال الليل
هنالك فوق عظام الموتى
ويحسون بأنهم جهلوا
لكن يهتمون
يتمنون بأن يقتادوا كل الناس
والأحرى أن يُقتادوا . . ! !

د. نذير العظمة
جامعة بورتلا ند الرسمية
الولايات المتحدة

هوامش :

(١) يهم وليم بليك دارسي الأدب العربي الحديث فهو من الكتاب الذين مارسوا تأثيراً مهما على شخصية جبران خليل جبران وشعره ورسمه .

(٢) لجبرا إبراهيم جبرا مقال قيم عن بليك ضمنه في كتاب الحرية والطوفان بيروت ١٩٦٠ ص ١٢٣ – ١٢٧

اعتمدنا في مقالنا على مصادر انكليزية متعددة نذكر منها مايلي :

(٣) Kathleen Raine, **William Blake**, London 1958.

(٤) John Don a william Blake Edited by Robert silkman Hillyer, New York 1941.
pp. 535 - 564.

(٥) T. S. Eliot, selected Essays Ny. 1950 pp. 275 - 280.

(٦) The oford Companion of Englih Literature by sir paul Harvey Oxford 1985 p - 91 - 92.

(٧) فضلت الترجمة الشعرية على الترجمة النثرية وحاولت أن أبقي على رؤيا الشاعر الأصلية فكرة وصورة وإيقاعا واخترت بحري « متطاق المحدث » « والسريع » لمشابهتهما للبحور الإنكليزية الأصلية ونظمت الترجمة على طريقة الشعر الحر محاولا أن أحيا تجربة الشاعر الأنكليزي من جديد وأسكبها سكباً عربياً وجوازات الترجمة المحدودة على قلتها بدت ضرورية فهي لم تفسد الصورة الأصلية بل جعلتها أكثر توتراً ونبضاً .

أحمد دحبور

استراحة الأعزل

لم يكن سفراً عارضاً ، أو رحيلاً يطولْ

حجراً هامداً ، أو غزالاً يحاول فكَّ الشِّراكْ

لا ولا كان منزلةً بين هذا وذاكْ

كان شيئاً يدوِّم في وحشة الروحِ :

صادفتُ صوتكِ يُروي الينابيع من عطش ضالع في جروحي ،

وحالفتُ ، في شجر الوهم ، فرعاً أنيساً ،

سمعت حسيساً ،

فلم ألتفتْ ،

واكتفيتُ بإصغائكِ الشهم لابن المخيّمِ —

وهو اللجوج العَجُولْ

قلتِ : حتماً أراكْ

قلتُ : إني تدرجت في سلّم السعد ،

من جنة الورد —
حتى محاذاة عينيك ،
ثم تطرَّفتُ : إن الرصاصة لا تحصد القلب مادمتِ في القلب ،
(أقصد أني أحبكِ)
حتى إذا حان أن تلدغيني بعقرب ساعتكِ ازددتُ همساً ،
وأعلنتُ أنّ لدينا من الوقتِ : شمساً ،
وذاكرتينِ ،
ومشروع ذاكرة واحدهْ

واختلطتِ عليّ فكنتِ الحبيبة والوالدهْ
وهنا شجّعتْني السلافةُ ،
ألفْتُ نهراً وساقيتين ،
وأطلقتُ عشرين من طيّب الخيل تسري —
من الليل حتى تبين المسافة ،

(لاشكّ أني أبالغ في حمأة الوجد ،
لكنني لا أراوغُ :)
فالشجر المتضرّعُ ،
والوطن المتفجعُ ،
والملتقى ،
والفدائيّ ،
والريح .
والنار . . أحضرتُها كلّها ، دون إذن ، إلى المائدهْ
وانتهينا إلى بسمة منكِ ،
حين تكرَّم ثالثنا بامتداح خيالي :

ولم ينسَ لي أنّ وجبتنا أصبحتْ بارده

* * *

كنتُ أدركُ أني أخوضكِ أعزلَ ،
إلا من الشعر والصبر ،
أدرك أنّ الظهيرة مكتظة بالنجوم فأسألْ :
لِمْ لا أرى في ظهيرتكِ المستبدة بعض النجومْ ؟
وأجيبُ :
إذ اقلتُ إن الرصاصة لاتحصد القلب مادمتِ في القلب–هذا صحيحٌ ؛
على أنكِ الحاصدة
ياسلافة مالم تقله الكرومْ
آن أن تدركي أنني لأسلّمُ بالموتِ ،
لاتضحكي ،
قد أموت لمدّة كأسينِ ،
أو سنتين ،
وإن شئت مجزرتين ،
ولكنّ لي ، بعد ثالثةٍ ، أن أقومْ

* * *

لاحتْ في الأفق ومالاحت في الماءْ
سفن الفقراءْ
وفرطنا حبات الرمانْ
لكنا لم نجد المرجانْ
ياما وعدتْنا « الستّ بدورْ »
أن نرحل في البحر المسحورْ

وترانا الآنْ
نشقى وندورْ
العين على سفن الفقراءْ
لاحت في الماء ولم تصل الميناءْ

* * *

نقّص الخالق تفاحةً ،
فجعلتُ الأميرة تفاحتي ،
ولهذا رُددْتُ إلى الأرض في لعنة لاتزولْ
هل فعلتُ خطيراً ؟
سألتُ ومازلتُ أهوي ،
أو الأرض تصعد نحوي ،
ومزقني الضوء في ساحة الرقص ،
تختلط الساق بالساق ،
لكنني كنتُ أعلم أنْ ليس لي رقصة واحدهْ
كنتُ أشعر أن ثلاثين سيفاً من البرد والقهر
والخوف والفقر ،
ينهشْنَ ساقيَّ ،
أشعر أن الأميرة مغسولة بالندى ملْءَ عيني ،
مقبولة بالنبيذ المبرَّد عند الأمير اللذيذ الملول ،—
وأشعر إن الإذاعات تأمرني بالسعادةِ ،
باللبلادة ،
إني سعيدٌ ، بشرطين :
أن ينتهي القصف حالاً ،
وأن أرْجع الآن جِلْدي الذي أحكموا شده فوق هذي الطبول

وأنا أصرخ الآنَ،
صوتي دليل عليَّ ،
وأعرف من شدّة حبل صوتي فسادره ثم لم يتوصل إليَّ ،
فهل كان صوتي كبيراً لحدّ ابتلاعي ؟
أم المتتبع كان ضريراً ؟
أم الشعر تفاحة زائده ؟
قلتُ : ماالفائده ؟
أيها المترسّب في قاع كأسي أجبْ
ماالذي يجعل الكأس أعمق مما يجبْ
فجأة أيقظتْني يداي على شوكة أشهرتْها زهور دمي ،
فهتفت بملء فمي :
أيها الحزن لا تقصد القلب من بابه إن أردت الدخولْ
إنّ في الباب شمساً ،
ووقتاً يجرِّب إلاّ يكون الأفولْ
هاأنا أطلب الرقصة الآن ،
أشعر أن ثلاثين سيفاً . . . ولكنني أطلب الرقصة الآن ،
أحدس بالطبع أن الأميرة في خلوة ،
غير أني وصلتُ إلى الأرض محتفظاً بالسلامه
بهدوء أخلّص جلدي من الطبل ،
أذكر أن الأميرة مغرمة بالطبولْ
هي مقبولة بالنبيذ المبرد عند الأمير اللذيذ الملولْ
وأنا أتفقد ما أسقط الموت مني ،
وما أكسبتني القيامه

دمشق ١٩٧٧/٣/٣١

محمّد القيسي

رسالة النبي في حاشية البحر

إنّها تمطرُ الآنَ تمطرُ ، تمطرُ ،
والعادياتُ يُمشطنَ تلاً من الزعتر ،
العادياتُ يجردْنَ برقوقة نيسان من زهوه ،
كانَ يمشي إلى السوقِ والبحرِ ،
كانت خطاه المدى والصدى
كان يحكي ويحكي مع الصمتِ ،
كانَ يتزُّ على شرفةِ الموتِ ،
كان يلونُ بالأحمرِ الفاقعِ ،
الأصفرِ الجازعِ ،
الأبيضِ الساطعِ ،
الأسودِ الفاجعِ ،
الليلَ والأشرعهْ .

(يخرج البحر من ثوبه الأزرق
هائجاً : كيف نلتقي !)

(٢)
لا يجيبُ النبيُّ المحاصرُ بالموجِ ، لكنْ ينادي :
اخرجي ياعصافيرَ جرحي ،
اخرجي ياسنينَ التشردِ والفاقةِ ،
اليوم يومي ،
وقاتلتي مخلبٌ شاهرٌ سمّه ، واخرجي
من مسامِ المُعَمّدِ بالنارِ والإنتظارِ ،
اخرجي من حدودي الجديدةِ ،
من خيمةِ الإنكسارِ ،
اخرجي نرجساً ، زعتراً ،
اخرجي مهراةَ اللهِ راكضةً ،
من جحيمِ المهازلِ والأقنعه
(يخرج البحر من ثوبه جلجلة وذهول
هائجاً : سيدي ماتقول)

(٣)
والنبيُّ الطريدُ يواصلُ تغريبةَ اللهِ في الأرضِ ،
تغريبةَ الأُمهاتِ المحاطاتِ بالكرهِ والبغضِ ،
ينثرُ أحزانه في البلادِ زهورا ؛
يمدُّ جسورا ،
ويدعو إلى الماءِ والماءِ ؛
يدعو إلى الوقتِ والموتِ ،
يدعو إلى البيتِ ،
يدعو إلى جبلٍ نافرٍ ، ويشد الحزامَ

يواصلُ تغريبةَ اللهِ ؛ شارةَ بدءٍ إلى الزوبعهْ .
(يخرج البحر من ثوبه والسؤال
سائح في دمي : تعال)

(٤)

يعقدُ البحرُ مؤتمراً دامياً ،
حيث يدعو اليه السنابلَ والعشبَ والقبرّاتِ ،
لبحث مصير النبيِّ الطريدِ ، النبيِّ الوحيدِ ،
فتحتجُّ أشجارُه الداميات ،
وتكتبُ برقيةً للغيومِ ،
مطعّمةً بالهمومِ ،
اهطلي واغسلي كلَّ هذي البقاعِ ؛
ولا تتركينا لريح الوداعِ ،
ولا ترحلي ،
قبلَ أنْ تشعلي النارَ في القوقعهْ .
(يخرج البحر من ثوبه ويجيء
سائحاً في دمي المضيء)

(٥)

لمْ يعدْ مستطاعُ الخروج متاحا ،
يشعُ النبيُّ رؤىً وجراحا ،
عصافيره قُيّدتْ ،
سمكُ البحرِ مرتعشٌ ، لا يحوسُ . .
يموّجُ في القاعِ ، مَنْ ذا يحوسُ ،
يجللهُ الزعترُ البلديُّ ،
تجللهُ حرقةُ النارِ ، والطلقات ،

يشقُّ إلى اللهِ دربًا !
يغيضُ المخيمُ ، مَنْ غيره البرقُ ،
برقُ النبيِّ الطريدِ ، النبيِّ الوحيدِ ،
النبيُّ المحاصرِ يجرعُ في أوج دعوته كأسَه المترعه ! !
(يخرج البحر من ثوبه عاتباً
مرة هادئاً ، مرة غاضباً)

(٦)
لمْ يعدْ للغموضِ مذاقٌ .
هي الشمسُ واضحةٌ ، والصراطُ ،
هو الأفقُ يمتدُ من جرحِه ،
القمحُ من صبحِه ، والعياطُ ،
يعرِّشُ فوق جفونِ الصغارِ ،
يرشُّ المدى بالغبارِ ،
يضجُّ المسا بالوضوحِ ، فيحتجُّ ،
ترتجُّ من تحته الأرضُ ، يرتجُّ ،
مَنْ في حناياه ضلعٌ ،
وتأتي النباتاتُ ،
تأتي الزواحفُ ،
والبحرُ يقبلُ عبرَ فضاءِ النبيِّ المحاصرِ في الصومعه .
(يخرج الآن ؛ تخرج أسماكه العارية
خلفه تتجول في نزهة دامية)

(٧)
هكذا ابتدأ الإشتعالُ الخرافيُّ ،

زلزلت الأرضُ زلزالها ،
يسألُ البحرُ مالها ،
المدى لا سعٌ
الردى جامعٌ
فجأةً :
يطلقُ البحرُ بركانه الهادرَ العاصفَ ، الآنَ
يشهدُ أسماكه ، الذعرُ يسكنُها ،
وهي ترسلُ أنفاسَها في اللهيبِ الترُابيِّ ،
يكتملُ الحفلُ في حدقةِ البحرِ ، حفلُ الجنازة والموقعه
(صارخاً ، صارخاً ويموج
الخروج ، الخروج ، الخروج)
(٨)
زعترٌ ودمٌ ، باقةٌ للعشاء الأخير ،
البنفسجُ في عروةِ البحرِ نافذةٌ للزفافِ الدراميِّ ،
واشتعلَ القلبُ والرأسُ شيبا ، وعزَّ التواصلُ ،
إنَّ الطبيعةَ تهمدُ تحت قبابِ الحدادِ ،
تُسجّلُ صرخةَ أبنائها في جهازِ الضلوعِ ،
وشهقةَ أسماكها في الهجيرِ السعيريِّ ،
يتثالُ مدُّ الغناءِ الجماعيِّ ،
حزنُ النبيِّ ، الصبايا المضيئاتِ ،
والأُمهاتِ ، وحزنُ المخيمِ والسروةِ الدامعه
(هاهنا ، هاهنا يبدأ المهرجان
النبي الطريد وحاشية البحر يلتقيان)

(٩)

اسمعي ياجراحي وعي :
من قديم لُدغنا ، لُدغنا ، لُدغنا ،
ومثّل كلُّ الغزاة ، وكلُّ الطغاة بنا ،
لا تقولي — فتغضبُ فيَّ الدما — لم تكنْ مؤمنا
كنتُ أومنُ أنكِ شمسي
وأنكِ يومي وأمسي
وأنَّ صباحي الذي سوف يشرقُ منكِ سيأتي ، اسمعي
ياجراحي وعي :
ليسَ مؤتمراً أو بياناً ،
وليسَ خطابَ النهايةِ ،
بعضُ الضلوعِ ، وبعضُ السواعدِ تعزفُ ،
ثمةَ وقتٌ لنا

فاسمعي ياجراحي وعي
قبلَ أنْ ينصبوا في الفضاء الصليبَ ،
وتُعلنُ كلُّ الإذاعاتِ عن مصرعي
اسمعي
اسمعي
اسمعي
قالَ لي قالَ لي الشجرْ :
لنْ يجيءَ المخلِّصُ إنْ لم تكنْ وحدَكَ السيِّدَ المنتظَرْ
وحدكَ السيفُ غائصاً في حنايا النهَرْ
وحدكَ النخلُ والأغنياتُ الثمرْ .

عصام ترشحاني

غيمة من دخان وورد

إذا سألوكَ ،
عن الخبر المستجدّ ،
فقلْ : —
وجهه في السماء
دم رابضٌ . .
وذراه على الأرضِ
نار ثقيلة . . .
إذا سألوكَ ،
فهيء لها ما استطعتَ ،
من الخيل والماء والجأشِ
هيء لها ما استطعت ،
من الحب والأغنياتِ ،
هي الخبر المستجدّ اخضراراً

هي الآن بين الكآبة والوهج
بين النجوم وبين الفجيعةِ
تغفو . . .
وما حولها فاضح كالمرايا
وما حولها مقفل بالشظايا
فهيء لها ما استطعتَ ،
وقل للحيارى الذين
ارتوى صومهم
من نزيف الثمارِ
وضاقوا بعبء الجراح النقيةِ ،
قل للحيارى . . .
بأنّ الدماء التي
عجلّتْ بالنمو الثمينِ ،
الدماء التي
بشّرت بالنفيرِ ،
وباحت لها الشمس بالسرّ ،
باحت لها الشمس بالانفجار ،
ستقتصّ من
حرس الليلِ ،
والحيرة الوافدة . . .

* * *

هو الآن دون الحدودِ

وكل النوارس تواقة ،
للشروق الجميل
الغصون القديمة مكتظة بالحنين
هو الآن ،
خلف الحدود
ومن كل صوب
يشدّ المراكب نحو مداها . .
يقيم مع البر في البحر
يستشرف الموجَ ،
والزرقة المشتهاة ،
ومن شرفة لا تنام ،
إلى فسحة لا تضيق ،
يرى العابرين وهم
يقفلون المدائن بالرعب
يلقون أشراكهم . . .
في الجذور ، ويمضون ،
في نارهم تنجلي
وسوسات الدمار المخيف
وها هو بين حريقين مكتملين
— شريط الجحيم الذي
يلجم البحرَ ،
وطوق المنافي الذي يبتليه —

فهل يرتدي موتهُ
المتوحّد فيها .
ويبلغ حرية الموت والحبِ ؟
أم يكتفي .
باللجوء الحزين ؟
أراه يسير إلى نبضه
— يعتلي صوتها —
ناشراً في الرياح الضليلة
نار الذهول العنيفه . . . .
أراهُ . . .
فأبصر نفسي
على صدرها
غيمة . . من دخان وورد
وغابة برق ،
تشيل على كل غصن قذيفه

★ ★ ★

قصة : بوراوي عجينة

ممنوع التصوير

أفقت مع أشعة الفجر الأولى — على غير عادتي — وقررت أن أضع حدّاً للخطوط المضطربة ، المتدافعة أمام عيني ، أريد أن أوقفها فلا أقدر . قررت أن أبحث عن هويتي عبر فضاء المدينة الكبيرة ، قررت أن أتثبت من لون السماء . لون الشمس ، لون الوجوه ، لون الأصوات ، قبل أن أغوص في أعماق نفسي المتقلّبة .

فتحت الشبّاك الوحيد فتسللت أشعة عذراء قزحية دافئة طردت النوم عن عيني . بلّلت رأسي ، غسلت جسدي ، مسحت الظلام والجمود والإرهاق عن وجهي ، بقيت لحظة مفتوح العينين مبهوتاً منتشيا أغتسل تحت الأشعة .

« سيكون يومي رحلة سندبادية أرجع بعدها محملاً بالكنوز والجواهر والتحف » .

أخرجت آلة تصوير شمسي من نوع « كانون » من درج قديم ،

نظّفت أزرارها بفرشاة ، وضعت داخلها البطارية الصغيرة وشريطا جديدا. أغلقتها بعناية ، علّقتها على كتفي ، وتركت الباب مفتوحا ورائي.

* *

المدينة مازالت نائمة يشق ظلامها الأزرق بعض الرجال والفتيات متجهين إلى أعمالهم ، وقدماي تطآن أوراقا مستعملة وبقايا خضر وعلب مصبّرات فارغة . توضأت بسرعة ودخلت المسجد فإذا بفوانيس خافتة ومحراب أنيق مفروش ببساط ثمين ، وشيوخ ملتفّين في برانيس غليظة يمضغون نعاسا ويلوكون أدعية .

امتلأت قاعة الصّلاة خمس مرّات متتالية ، صلى آلاف الرّجال والنّساء والأطفال معا ، خلف شيخ أبيض ، يكاد يسقط من ثقل السّنين تليت آيات وسور وأحزاب ، رتّل قرآن وردّدت أدعية ، فأجابت جميع الأفواه بصوت واحد : آمين ! !

ـ « الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، قد قامت الصلاة . . . . استووا يرحمكم الله » .

وقفت في الصف الأخير انظر إلى البرانيس تفيق من نومها ، تتثاءب تتحرك ببطء تتلاصق ، تتدافع لتقف في الصّفوف الأولى . صلّى في ذاكرتي طفل بريء ـ لايتجاوز العاشرة من العمر على منديل أخضر ، خلف رجل عظيم الشاربين ، طويل القامة ، مطاق النفوذ ، حاول الطفل تقليد كل حركات أبيه ، بدون فهم أي معنى لما يقوم به. ثم صلى أيضا في ذاكرتي مراهق خجول في ليالي رمضان الباردة . المراهق يقف كتمثال خاشع ، خلف إمام يلفه البياض . المراهق يركع بعزم .

يستقيم كخشبة ، تلمس جبهته أعواد الحصير اليابسة . يبتهل بصدق ، يكلّم الله ويطيل الدعاء والصلاة تتواصل إلى ساعة متأخرة ، يتصلب ظهره ، تتقوس عظامه ، تؤلمه جبهته ، يناديه النعاس ، لكنه يطرده بحزم مصرّا على مواصلة الطريق إلى نهايتها في انتظار الجنة .

استوى المصلون صفوفا مستقيمة ، إنحنت جباههم لائمة الحصر ، تقوسّت ظهورهم وطال الدعاء .

فتحت دائرة الضوء إلى أقصاها بدون جدوى . السهم يشير إلى انعدام الضوء الكافي ، لابدّ من « فلاش » يركب على الآلة وإلا فستكون الصورة غامقة جدّا .

ما بقائي هنا إذن بعد أن بحثت في كل الوجوه عن بغيتي دون نتيجة ؟ تثاءبت طويلاً . حملت حذائي القديم تحت إبطي : علقت الآلة على كتفي ، تاركا ورائي الرؤوس ساجدة .

* *

السوق المركزية تلال ملونة من الخضر والغلال الصباحيّة الطريّة، ومواويل جميلة تتغزّل بالعسل والشهد والمسك والعنبر والعناب . البيع والشراء بدآ يتحركان بين المعروضات والاقفاف .

قفة كبيرة فارغة دخلت من الباب الرئيسي ، بدأت رحلتها ، أخذت تتنقل بكبرياء وسط الزحام الصباحي الخفيف .

— صباح الخير .

— أهلا وسهلا .

— لقد أنرت السوق بقدومك .

القفة تشير إلى المعروضات من بعيد تختار . الظهور مقوسة تنتقي أحسن ما في النصبة من بضاعة . الأصابع الماهرة تضع المشتريات على الميزان . تحوّلها الى القفة التي توزع أوراقا نقديّة عريضة بسخاء يميناً وشمالا . جوف القفة يلتهم بشراهة ، الخضر واللّحم والدجاج والياغورت(*) والجبنة والخس الأجنبي والتّفاح والموز والفراولو . القفة تضغط بوزنها الثّقيل على رقبة سمراء هزيلة.تنحني الرّقبة ؛ تكاد تلتصق بالأرض،لكنّها تسير متبعة جبة بيضاء تلف جسما ضخما مربعا .

ماأن تصل القفة إلى الباب الخارجي حتى يقول صوت قويالنبرة، للقفة متأففا :

— لقد نسينا الحوت .

تقف القفة أمام بائع السمك — الذي ينحني مبتسما مسلما مرحبا — دون أن تعيره أيّ اهتمام

ستكون القفّة محور الصورة الأولى . لا محالة . المشهد عام جداً لكن سأحاول تكبيره عند التحميض في المطبخ الصّغير . ستظهر البضائع فائضة على الجانبين وستكون صورة ناجحة . عدلت حلقات المسافة والضّوء والسّرعة ، نظرت من خلال العدسة :

حوتتان (*) في حجم طفل معلقتان قرب ميزان عصري أبيض . بعض الحشائش البحرية الخضراء هنا وهناك تحيط بصناديق مليئة بالسّمك الرفيع .

(*) « الياغورت » هو « اللبن »

(*) أي سمكتان

السّمك مرصوف بعناية يجلس فوقه لويحات سوداء كتبت عليها أرقام بيضاء شبه ضبابيّة ، لكن يمكن تمييزها بسهولة : «م٩٧٠ .٢٠أ— م٣٠٦٦٥—» «م ٠٠٠ . ١٠ أ»—« ٢٠٥٠٠أ »

بائع السّمك واقف خلف الصّناديق لايظهر منه إلا نصفه الأعلى مخطّط بالأزرق والأبيض . شارباه طويلان . مشموم فلّ فوق أذنه . عيناه نصف مغلقتين والفم باسم .

في الجهة اليسرى من العدسة كرة بيضاء من اللّحم البشري نوآءا كرة صغيرة نصفها أشخم ونصفها ورديّ .

إصبع طويل سمين يشير الى رقم « ٣٠٦٦٥ »

من رجلان فغطيا على المشهد فلعنتهما سراً .

— ماهي أحوال الدنيا ؟

— الدنيا عند الغنيا .

أخيرا تجاوزا العدسة . تأملت المشهد من جديد قبل أن أضغط على الزر :

القفة تقف أمام العدسة . أخذت البضائع الملفوفة في القراطيس الملونة تتحرك. تتمامل . تكاد تقفز إلى الأرض . كبرت البضائع . اقتربت أكثر فأكثر . ظهر مربع من سعف القفة الأصفر ، تشقه مساحة صغيرة خضراء . أصبح اللّون الأصفر ضبابيا . اضطرب كل شيء ولم يبق أمام عيني إلا لون أسود .

أحسست بألم حاد يصدم عيني . تأملت الآلة جيّدا فوجدتها سليمة ورأيت القفة الكبيرة المليئة تنظر إلينا بتحد وغضب . خرجت من صدري زفرة طويلة . مسحتخطّا رقيقاً من الدم سال على وجهي .

تذكرت أنني لم أتناول فطور الصباح كالعادة . وأن جيبي فارغ فقلت لنفسي :

« المسلمون متساوون كأسنان المشط » .

* *

. . بدأت الشمس تعلو وسط سماء شتائية زرقاء تحيط بها سحب خفيفة بيضاء كالقطن . لمست الأشعة الدافئة بحنان جدران المدينة العالية فغمرت نصفها الأعلى بضوء أبيض ساطع .

دبّ النشاط في شارع المغازات العصرية . مسحت عيناي المتطلعتان الواجهات البلورية العريضة التي انعكس عليها بشكل منحرف وجوه هزيلة ، مدوّرة ، مكشّرة ، ضاحكة ، شقية سعيدة . انطلقت نظراتي الثاقبة عبر البلور النظيف تتفحصان المعروضات . أطنان من الملابس الرفيعة . أكداس من الأدوات المنزلية ، صينيات من الحلويات المغرية آلاف من أزواج الأحذية ، مئات من الساعات والقلائد والخواتم . تاهت عيناي من البحلقة وامتزجت الألوان بعضها في بعض . قررت أن أغادر شارعاً فيه المواضيع متشابهة والناس يسرعون في مشيتهم كالأرقام .

وصلت إلى مفترق طرق فأوقفني ضوء أحمر تحرسه شرطية شابة بأناقتها وحركاتها الرشيقة ، التفت حولي فأطمتني لافتات الإشهار من كل جانب : « بسكوي سيّدة ، بسكوي توم ، اشرب فانتا ، اشربوا كوكا كولا . جيني سلتيا : البيرة الرفيعة . ستزانو . أحذية باطا . معجون أسنان سينيال . ألترا برايت ، سروال جين فيبار ، أومو ، بوفيكس . صابون القط . حشايا صومانرال . بارما فلاكس . زوروا مطعم القصر » . .

رقصت الصّور أمامي . أغمضت عيني برهة ، كان الفلم الوثائقي القصير الذي قدمته في مسابقة الهواة في الصائفة الماضية عملاً ملتزماً ناجحا، نال إعجاب المتفرجين والنقاد تحصل في خاتمة المهرجان على الجائزة الثانية . تبعني أحدهم كظلّي ، رأيت شبحه حيثما اتجهت . لم يسمح بتصوير الأعمال الشاقة ومواضيع الفقر والجوع والبطالة . أغراني بوظيفة وبأموال كثيرة .

* * *

وضعت آلة التصوير بعناية على طاولة مغطاة بمنديل ناصع البياض جلست على كرسيّ وثير ، مقابلا أشعة الشّمس الحارة ، رددت قولة حفظتهافي بداية تربّصي القصير : « التصوير الشمسي تعامل مع الضوء» تأملت سيل المارة في الشارع الكبير وأضفت : « وتعامل مع الواقع الذي نعيش فيه » .

مرّت أمام طاولتي عجوز ، تثير الاشمئزاز بشيخوختها المتقدمة وأوساخها ودمامتها . مدت يدها للجالسين حولي . تسولت لهم بالفرنسية فأغمضت عينيّ .

رقصت في رأسي طوابير من المتسولين في يوم عاشوراء بمدخل مقبرة الجلاّز ، امتدت أيديهم الهزيلة الغامقة لتتسلم قطع الخبز وحبات الزيتون المصبّر من أيدي الزائرين النظيفة ورددت الأفواه الهزيلة جميعا بصوت واحد :

يا كريم متاع الله

رقصت حلقات أخرى من المتسولين أمام عينيّ المغمضتين ..امتلأت

أكف كبيرة نحو المصلين الخارجين من جامع الزيتونة ، إثر صلاة الجمعة . ولفّ المكان التوسلات والأدعية والبكاء الصامت

— ياكريم متاع الله .

قال لي صحفي مكلف بالقسم الفني وهو يتصفح صور الأيدي الهزيلة الممدودة التي سلمتها له لينشرها :

— لماذا لاتصور في المستقبل مناظر جميلة ؟ .

فتحت عيني وابتسمت ابتسامة حزينة ، رأيت كتلة غامقة قابعة تحت جذع شجرة وسط الشارع ، فركت عيني مرات متتالية لأتأمل المشهد جيداً :

شاب ريفي في العشرين من العمر تقريباً ، طويل الأطراف ، يضع على رأسه مظلة ، بالية ، ويلبس ثياباً رثة . بجانبه صرة وعصا . لاشك أنه نازح جديد يحلم بمفاتن المدينة الزائفة غلبه التعب والجوع والنعاس فطوى نفسه على أربعة ونام .

بالقرب منه شبح بدين ، قصير القامة ، يلبس جاكيتة سوداء طويلة من الوراء . في إحدى يديه « باكيتة » أنيقة وفي يده الأخرى ساسلة ثمينة في طرفها كلب أوروبي ضخم أبيض اللون . منقط بالأسود .

الكلب يجر السلسلة بقوة ، شاماً التراب والحشيش والأزهار ويقترب من جذع الشجرة يرفع قدمه الخلفية ، وينطلق البول ، في خط مائل متلألأ تحت أشعة الشمس ، متجها نحو الكتلة البشرية النائمة .

ويواصل المارة سيرهم دون أن يكترثوا لما يحدث . عدّلت في لحظات قليلة حلقات المسافة والضوء والسرعة ، غادرت الكرسيّ بعزم ونشاط . اتجهت مسرعا نحو المشهد الجديد ، وما كدت أتجاوز المقهى ببضع خطوات حتى شعرت بأيد غليظة تمسكني بعنف من الجانبين . التفت فإذا كهلان ، قويا البنية ، يلبسان ثياباً أنيقة ، يرسمان على وجهيهما المحلوقين حديثاً ابتسامة صفراء ، ويحدقان فيّ بعيون وقحة .

— تفضل معنا .

— ولكن ...

سوسة – تونس

* * *

قصة : نيرون مالك

مأساة الضابط ريموس

١ — أخبار المغول

عندما وصلته أخبار سقوط التل السابع(١) . . . ذعر بشدة . فهذا كان يعني له بأن المغول قد اجتاحوا روما برمتها . فألقى ريموس مع ضباط حامية روما اسلحته . وتسابقوا مع رعبهم ؛ هاربين خوفاً من مطاردة المغول لهم . . .

المغول . . .

لقد ألقى هذا الاسم رعباً مدمراً في نفسه ؛ بسبب ماسمعه عن أفعالهم في البلاد التي اجتاحوها . . . قيل عنهم : يبقرون بطون الحوامل ، ويخرجون المواليد من رحامهن . ثم يرفعونها على اسنة الرماح . . وبقال :

(١) . . . يقال : إن مدينة روما مبنية على سبعة تلال .

إنهم يقتاون الأطفال الصغار ، ويملؤون الكؤوس من دمائهم الحمر ، ويشربونها أمام أنظار آبائهم ، وامهاتهم .

هذه الأخبار . كانت قد وصلته منذ زمن . لقد سمع نبلاء روما يقولون عنهم :

« وحوش ، برابرة . . . لايعرفون المدنية »

وعلى أطراف روما ، صادف ريموس راعياً من رعاة المدينة ، فقتله ، وارتدى ثيابه العتيقة . وتابع هروبه إلى الجبال المكسوة بالاشجار .

٢ — أخبار زوجة الضابط ريموس

كان الدخان لايزال يتصاعد اعمدة سوداء من روما . لقد أحرق المغول كل ماهو خشبي فيها . وهدموا كل ماهو حجري فيها . وخربوا كل ماهو قائم من تماثيل ، وساحات ، ونوافير ، وحدائق تدل على عظمة روما . . . فأصبحت بعد دخول المغول إليها كأنف ذليل تحت حذاء رجل جبار . أما زوجة ريموس ، فكانت قد أغلقت الإبواب والنوافذ عليها وعلى أولادها الأربعة مدة اسبوعين . وخلالها أتوا على كل مؤونتهم المدخرة ، فراح صغارها يبكون ، يريدون خبزاً ، وطعاماً . وهي بدورها راحت تضع يدها الصغيرة على بطنها ، وتمسدها محاولة إسكات الجوع في أعماقها . . . ولكن الجوع الممزوج ببكاء الأولاد الأربعة ، ارتفع صوته في أذنيها مع مر الأيام ، فاضطرت إلى رفع المزاليج عن الأبواب ، والنوافذ ، ومدت رأسها إلى الخارج ، تنظر في حال روما .

شهقت مرتاعة لمرأى المدينة ، فتراجعت مذعورة إلى الوراء وهي

لا تصدق مارأته وعندما عاد بكاء الأولاد إلى الارتفاع ، وازداد وخز الجوع والألم في نفسها . فتحت الباب ثانية ، وخرجت إلى الشارع . . .

أين تذهب ؟ كل مافي المدينة مخرب ، مدمر ، مهدم . . . لايوجد سوى أعمدة الدخان السوداء ترتفع إلى الأعلى لتغطي وجه السماء التي كانت زرقاء صافية في يوم من الأيام فوق روما . لتغطي وجهها بهباب أسود قاتم كأجنحة الغربان . . .

راحت تضرب في الشوارع متلفتة حولها بخوف ، وهي تتعثر بالحجارة ورخام التماثيل المحطمة دون أن تتعرف على ملامح الشوارع التي ولدت ، وترعرعت فوقها . . . علها تجد مايدلل على الحياة التي عرفتها ذات يوم . ولكنها لم تر شيئاً من ذلك . .

لا شيء . . .

وشعرت بقسوة الفجيعة . عندما تناهى إلى سمعها قهقهات ، وكلام غريب . فأحست برعب خلع قلبها من صدرها . . . تراجعت إلى الوراء مذعورة ، ولكنها اصطدمت بشيء ما . ثم شعرت بيدين تطوقانها من الخلف ، وضحكة قوية تجلجل في أذنيها . . .

المغول . . .

ورأت عشرات المغوليين كأنما الأرض انشقت عنهم يحيطون بها . يضحكون ويتكلمون بلغة لاتفهم منها حرفاً واحداً . راحت تدور حول نفسها متلفتة إلى كل الجهات . ولكن الحصار كان محكماً حولها . كانوا يضيقون عليها الطوق . . . ولم تدر كيف تعثرت برأس امبراطور روماني من الرخام ، فوقعت على طولها . . .ضج المغوليون بالضحك ،

بينما نظراتهم تتجه محدقة إلى ساقها البيضاء التي تعرت أثر سقوطها . وقبل أن تمد يدها وتغطيها بثوبها ، شعرت بأيد مشعرة تقبض على ساعديها ، وأخرى على ساقيها . ،

٢ – أخبار زوجة الضابط ريموس مكرر

يقال عن زوجة ريموس : عندما أفاقت من اغمائها ، كان كل شيء من حولها يخيم عليه الصمت . كانت ممزقة الثياب ، وقرب رأسها الكثير الكثير من القطع النقدية ، عليها صورة امبراطور روماني ، وأخرى لمغولي جبار ، حاد الوجه والتقاطيع .

* * *

يقال عنها أيضاً : ترددت في البداية أن تجمع القطع النقدية ، حتى إنها خطت أكثر من خطوة مبتعدة عن المكان الذي اغتصبت فيه . ولكن يد الجوع كانت أقوى منها بكثير . فثبتتها في مكانها ، ثم امرتها بالرجوع لجمع القطع النقدية .

* * *

ويقال أيضاً : ان الجيران لم يعودوا يسمعون بكاء أطفالها ، إنما كانوا يسمعون قهقهات المغول في بيتها .

٣ – أخبار الضابط ريموس

مرت أيام الشهور الثلاثة على ريموس كأقسى ماتكون الأيام . أحس فيها بعذاب لا يسمى ، عرف فيها الجحيم ، والموت البطيء ، والبرد القارس ، ولسعات الهوام ، وطعم مرارة الاعشاب ، وشعور الخوف ،

والذعر من الافاعي ، والحيوانات المفترسة . . . وخوفاً فوق خوف . هو رعبه من استدلال المغول إلى مخبئه . . . ماذا سيفعلون به لو رأوه هائماً على وجهه بين الجبال ، متخفياً في الكهوف ، نائماً على الأشجار ؟ حتماً سيعرفون فيه سمات الضابط الروماني الذي لايمكن للعين أن تخطئه . فكان يتخفى في النهارات ، ويخرج في الليالي باحثاً عن طعامه .

ويطرق ريموس . يضع يديه على صدغيه مفكراً بزوجه ، وأولاده . ويتساءل : « ماذا حل بهم ياترى ؟ هل بقوا في روما ؟ هل تركوها هاربين إلى خارجها ؟ » ولم يجد جواباً لتساؤلاته . ظلت أوضاع عائلته واخبارها غامضة غير جلية له . . .

ويقصف غصناً من الصنوبر ، ثم يلقيه ارضاً ، ويقصف آخر ثم لا يلبث أن يسحقه بالحذاء الذي انتزعه من قدمي الراعي الذي كان قد قتله .

٣ — أخبار الضابط ريموس مكرر

يقال عن الضابط ريموس : عندما هدّه الشوق والحنين إلى زوجه ، توجه إلى روما المحروقة فوصلها في أول الليل متنكراً هذه المرة بزي عبد . . .

° ° °

ويقال أيضاً : إنه استدل على منزله بصعوبة . لأنه لم يعرف شوارع وأحياء المدينة التي هدمها المغول وجعلوا منها مجرد انقاض مبعثرة . .

° ° °

ويقال : إنه قضى ليله كله عند زوجه ، وبين أولاده . فعرف لأول مرة منذ ثلاثة شهور طعم الدفء . . .

° ° °

ويقال أيضاً : عندما بدأ انشقاق الليل عن وجه النهار . قام يود الرحيل قبل شروق الشمس ، لكي لايضبطه المغول في المدينة . ولكي لا يقطعوا قضيبه ، ويضعونه في مؤخرته .

° ° °

ويقال أيضاً ، وايضاً : عندما أراد التوجه إلى الباب ، وهو ينظر إلى النافذة التي لايزال الليل ينام بين خصائصها ، سألته زوجه :

« ألم تنس شيئاً ؟ »

التفت حوله ، وهو يتلمس ثيابه ، ثم ينظر في عيني زوجه ويقول بتردد :

« لا أعتقد . لا . . لم أنس شيئاً . . . »

يقال : إن نظرة زوجه إليه في تلك اللحظة لم يكن فيها أي حب ، أو حنان ، إنما برودة قاتلة ، وهي تقول له :

« بلى . لقد نسيت أن تدفع لي ثمن الليلة التي قضيتها بين ذراعي ! »

٤ — أخبار الليل

لم يستطع ريموس أن ينطق بحرف من هول ماسمعه من زوجه ، إنما انهار على ركبتيه في عتبة باب بيته الذي كان مفتوحاً على الليل بالكامل .

قصة : فاروق مرعشي

وأزهرت شجرة التفاح

نبر الوجه العابس ، من وراء طاولة معدنية ، بدت ملتمعة براقة بشكل لم يألفه من قبل :

— **(إذن . . تريد مقابلتي) ؟**

أجاب بصوت متلعثم :

(أجل يا سيدي) !

قال مدير السجن :

— (حسناً . . هأنتذا أمامي . . أوجز فوقتي لا يسمع بالثرثرة) !

أجاب :

— (أعلم . . أنكم لا تخيبون رجاء إنسان محكوم عليه بالموت) !

نبر الوجه المتجهم بتوجس :

— (أي رجاء هذا) ؟

أجاب :

– (كل مافي الأمر ، إنني ألتمس تمضية أيامي الأخيرة في سجن بلدتي . تلك رغبة متواضعة لعلك لاتجد غضاضة في تحقيقها) !

دفع الرجل البدين ، جثته المتورّمة إلى الخلف ، واهتزت أرنبة أنفه كما لو أنها تلرّح بعصا ، واعتلت سحنته رجفة قساوة خشنة ، وحرك فمه كمن يعلك كلمات ليسلّي نفسه ، ونبر باستهزاء :

– (حسبت ، أنك تريدني لأمر جدّي مثمر . . ماهذه الحرطقة) ؟
سكت لحظة ، وحمل قلماً ، وراح يقربه اللوح الزجاجي أمامه ، ثم تابع :

– (وهل تظن . . أن لسجن بلدتك الصغيرة . . ميزات تفضله عن هذا السجن الفسيح . . إن الجرذان هناك . . . ستسلب منك راحة الأيام المتبقّية من حياتك . . أنا أعرف جيداً . . . إذ سبق لي أن خدمت فيه) !

وأضاف مباشرة :

– (وعلى كل حال . . فالسويعات المتبقية . . لاتخول لنا الفرصة الكافية لتحقيق هذه الرغبة) !

وانتبه إلى أمر ، فاستدرك قائلا ، بعد أن عدل شيئاً من غلوائه :

– (الأمر يحتاج إلى دراسة . . ثم . . من الذي أخبرك . . بأنك ستعدم قريباً . . ها) ؟

نبر بهدوء :

– (لاتوجد أسرار هنا داخل الزنزانات ياسيدي المدير . . الكل

يتحدث عن هذا . . وهو مصير ارتضيت به . . وأرجو ألا تحولوا بيني وبين تحقيق هذا المطلب) !

قال المدير :

— (حسنا . . سنرى ما يمكن فعله . . ولكن ينبغي أن تبدي سبباً معقولاً واحداً يقنعنا ويحثنا على تلبية رغبتك) !

نبر مباشرة :

— (شجرة التفاح ياسيدي) ! !

سأل المدير باستغراب :

— (شجرة التفاح) ؟

استدرك السجين بسرعة :

— (أقصد أيها السيد . . بيوت بلدتي الغضارية . . تلّها الصغير المعشوشب . . بساتينها . . أشياء عزيزة على القلب كثيراً . . أودّعها عبر نافذة السجن هناك . . ثم . . أموت براحة) !

وأضاف :

— (كم افتقد مرأى هذه المشاهد أيها السيد الرحيم) !

صاح الرجل البدين الصارم :

— (اذهب الآن . . وسنعلمك بالذي نتخذه حول هذا الموضوع فيما بعد) !

وهمّ أن يقول شيئاً ، ولكن نظرة مدير السجن المتوجسة ، أخرسته ، فسلمّ قياد نفسه لحراسته .

اقتادوه ، ودفعوا به إلى زنزانته الا فراديّة ، فغاص في ركن معتم ، ثم زفر زفرة ارتياح ، فالرجل الصارم لم يقف على سّره ، ولم يجادله في أمر (شجرة التفاح) ، التي سقط اسمها سهواً من بين اثني فمه .

أخذ نفساً عميقاً ، واستسلم لأحلام يقظته . تصورها . . . متسامقة ، ترفل في أبهى حليها ، وزيّها الأبيض الشفاف كعروس في يوم زفافها ، شجرة التفاح ، التي تنهض هناك ، في باحة سجن بلدته الداخليّة ، الشجرة الحبيبة ، التي ارتبط وجودها كله بكيانه وبوجوده ، وجنح به الخيال قليلاً ، فتذكر الطفل الوديع الذي كان ، يصحبه أباه (خفير السجن آنذاك) إلى المركز في كل صباح ، ويتشاغل عنه في أمور عمله ، فيهرع إلى الشجرة ، يلهو تحت جذوعها ، يتمدّد متفيئاً بظلها الذي يمدّ حجابا تحت وهج الشمس في أيام الصيف الطويلة . . . راقبها كيف تتسامق . . . وراقبته كيف يشبّ ، وإذ تزهر على مدى السنين ، فيعبّ رائحتها التي عشعشت في أوردته وخلايا جسده ، فيخطّ فوق جذعها أرقام ازهرارها على مدى الأعوام التي أحسّها تعبر بسرعة فائقة . وانتشى قليلا . حتى رائحة روث الدواب التي ربطت داخل اسطبل السجن ، اعتادها . . ألفها . . . واستقرت داخل خياشيمه ، وزحفت إلى عروقه ، وثبتت هناك كوشم ذكرى أبدية .

أيقظه من حلم يقظته الخفير الذي دفع اليد بقصعة الطعام قائلاً :

— (هـ . . . ألم أخبرك . . بعدم جدوى هذا كله أيها البائس . . . فمديرنا أعرفه . . إنسان فظ . . حجريّ الشعور) !

صمت فتابع الخفير :

— (السجن واحد . . هنا وهناك . . والجدران نفسها . . متسخة

معروقة . . تنزّ كآبة ووحشة وشقاء وبؤساً . . . والوجوه . . هي هي . . غارقة في سحنآتها الكريهة المميتة : فمن العبث . . ماترومه أيها الشقي) !

ألقى بنظرة عميقة ، مسح الجدران التي خط فوقها يراع الزمن رسائل التعساء أمثاله ، ثم حطّ بها فوق حوافي القصعة الصدئة . تذكر تلك التي كان يقتات منها تحت ظل الشجرة الحبيبة ، وتذكر سؤاله لأبيه وقتئذ :

— (أبي . . لماذا لاتزهر شجرة التفاح هذه إلاّ لماماً) ؟

وأجابه الأب وهو يربّت فوق كتفيه الغضّين :

— (لأنها حبيسة . . لاتنعم بشمس الحرية) !

عبارة موجزة ، انصهرت داخل أوردته وشرايينه ، وشكلت شغافاً لحياته كلها ، ولم يكن من السهل اجتثاثها . . فقد باتت لصيقة . . كجلده تماماً .

نهض إلى باب الزنزانة ، الذي يطلّ على فسحة السجن السماوية ، أرخى جسده فوق قضبان الحديد ، أحسّها تحز جسده كسكين ، ثم ارتضى بهذا الاحساس ، ضغط بجسده أكثر فأكثر ، كادت القضبان تختلط مع عصارة تنفسّه اللاهث ، ومسح بعينيه الواجفتين الأرض الخراب ، وتصوّرها . . صحارى ممتدة . . افترشها الكثيب اللامع ، فتوهجت بالجدب وبالعطش ، واحدثت فيها الريح ، ذلك الشرخ الهائل الممتد ، الذي احتوى في أخدوده كل صوت . . ونأمة ، وامتص الافواه والحركات والتشويش البشريّ كله .

اصطخب أمامه كل شيء ، وتلاطمت حبات الرمل ، وأحسّها

تحز أهدابه ، ثم بان له شيء ينبثق من الأرض . . من فسحة السجن ، ويتسامق بسرعة مذهلة ، ويغدو بعد لحظات شجرة تفاح ينوء بها حملها المتوهج ، الذي بات يمدّ ظلاً حريرياً ناعماً ، يرطبّ وجه الزنزانة القاسي .

ضغط بجسده أكثر ، وسمع هسيس الحديد يكاد ينفلش . مدّ ذراعه ، كأنه يريد إمساك ذلك الحلم الذي لم يدم طويلاً . . كأنه لا يريد رحيل هذه الأضغاث العذبة . ومدّ ذراعه.. مدّ . . . مدّ . . .مدّ ... أحسّ بها تنفصل عن منبتها ، وتروح طائرة ، اتعانق هذا الشيء . . وتذوب في نسغه .

لا يعرف ، كم انصرم من الزمن وهو واقف وملتصق بباب الزنزانة الذي يعرفه.. إن قبضة هائلة تمسكت بخناقه ، ودفعته بشراسة ، وأبعدته عن القضبان وكادت ترميه أرضاً . صاح به الخفير :

– (هيا . . اتبعني . . مدير السجن يطلبك) !

ووجد نفسه من جديد واقفاً داخل الحجرة العريضة ، يترنّح بفعل سكر مباغت . . كمن ينتظر كأس خمر أخرى ، يطفئ بها لهيب جوفه .

قال المدير :

– (نأسف . . . طلبك مرفوض) !

وأضاف وهو يقلّب الأوراق أمامه بلا مبالاة :

– (ومع ذلك . . . فإن شجرة التفاح . . قد اجتثت منذ زمن بعيد) .

آفــاق المعــرفــة

حوار مع هربرت ماركوزه
أين أصبح اليسار الجديد؟

ترجمة: عبده عبود

تقديم

لا أظن أن هربرت ماركوزه (مار كيوز)، الفيلسوف الألماني - الأمريكي، في حاجة إلى تعريف، لا سيما وأن معظم مؤلفاته، إن لم نقل كلها، قد ترجم إلى العربية.

من قبيل التذكير فقط نورد أسماء كتابات مار كوزه المترجمة «الإنسان ذو البعد الواحد» - «العقل والثورة» - «الحب والحضارة» - «الماركسية السوفيتية» - «فلسفة النفي» - «نحو ثورة جديدة». وقد صدرت كلها عن دور النشر البيروتية ولا سيما «دار الآداب». كما أصبحت فلسفة ماركوزه موضع نقاش وتعليق بل ودراسة من جانب عدد من المثقفين العرب. ولعل أبرز المجابهات العربية مع فكر ماركوزه هو كتاب محمود أمين العالم «ماركيوز، أو فلسفة الطريق المسدود»، الصادر في بيروت عام ١٩٧٢. وهو كتاب

ينطوي على جهد نظري كبير وعلى تحزُّب للماركسية ضد ماركوزه « التحريفي » ، لكنه ينطوي إلى جانب ذلك على تشويه وتطاول مؤسفين . أترى لا بد من ذلك في كل صراع أيديولوجي ؟

ظهر الحديث الذي نشر اليوم ترجمة له في عدد آذار ١٩٧٧ من مجلة « السياسة الجديدة » — New politik — التي تصدر في مدينة هامبورغ بألمانيا الغربية . وربما كان آخر ما أدلى به ماركوزه من أحاديث ، وفيه يعرض هذا الفيلسوف الاجتماعي آخر مواقفه الفكرية .

« المترجم »

شارك في الحوار : رولف غروسنر وباول هازه .

حول نظرية الرأسمالية الحديثة

• أين ترون بوادر نظرية شاملة للرأسمالية الحديثة ، تلك النظرية التي مازالت تنتظر الوضع ؟

— اني أراها في النظرية الماركسية ، ولكن في نظرية ماركسية لا تتحجر لتصبح عقيدة جامدة ، ولاتتجوف لتصبح قوالب جوفاء ، بل تطور مفاهيمها الأساسية بشكل جدلي ، بحيث تستطيع أن تستوعب الأوضاع المتغيرة للرأسمالية . أرى أن أحد الأخطار الكبيرة التي تتهدد اليسار قديمه وحديثه هوأن يحول النظرية الماركسية مرة أخرى إلى عقيدة جامدة ، وأن ينسى أنها جدلية ، أي ينسى أنها نظرية تاريخية يجب أن تدخل التحولات التاريخية في مفاهيمها الأساسية ، ويجب أن تبقى المفاهيم الأساسية قادرة على فهم البنية المتغيرة للرأسمالية

• هل من الممكن أن يجد المنطلق الفكري الفرويدي مكاناً في هذه النظرية ؟

— المنطلق الفكري الفرويدي يمكن ويجب ، في رأيي ، أن يكون جزءاً من هذه النظرية ، لأنه كشف عن بعد من أبعاد تكوين المجتمع للإنسان ، بعدأن بقي في النظرية الماركسية مهملا إلى حد بعيد . لقد أظهر فرويد عمق انعكاس الظروف الإجتماعية داخل الأفراد ومن خلال الأفراد ذاتهم ، أي أن المجتمع يشارك حتى في تحديد بنية دوافع الأفراد ذاتها بدرجة كبيرة .

• ماالذي يمكن أن تسهم به الفلسفة الوجودية في النظرية الجديدة للرأسمالية المتطورة ؟

— حول هذا الموضوع لابد لي أولا من توضيح موقف شخصي . فأنا لم أعد منذ فترة طويلة تلميذ هايديغر بالمعنى المألوف للكلمة ، ولم أبتعد عنه منذ عام ١٩٣٤ فحسب ، بل بذلت جهداً فكرياً كبيراً من أجل الإبتعاد عنه . لكن سيكون من الخطأ واللاأخلاقية التامة أن أنكر ما تعلمته منه ؛ وهو أن أفكر : ألا يأخذ المرء المفاهيم المتوارثة ببساطة ويواصل الإيمان بها . بل أن يعيد النظر في الأشياء دائماً ، ثم ينطلق من الأشياء التي أعاد تفحصها ليفكر ويتفلسف . أعترف بذلك وقد اعترفت به دائماً . لكن هذا لايبدل شيئاً من حقيقة أني لم أعد أعتبر نفسي تلميذاً لهايديغر وواحداً من أنصار الفلسفة الوجودية ، وذلك منذ عام ١٩٣٤ في أقصى حد . الفلسفة الوجودية ليست تكميلا ولا تصحيحاً للماركسية ، بل هي أقرب لأن تكون نقيضاً للماركسية . سرعان ما أدرك الجيل الذي أنتمي إليه ، أن التحديد الذي وجدناه في العشرينات في الظواهرية والفلسفة الوجودية ، كان تحديداً كاذباً ، وأن هذه الفلسفة قد تحولت بسرعة فائقة إلى فلسفة غيبية ، وأن المفاهيم التي زعم أنها محددة ، قد استبدلت بأخرى بالغة التجريد ، مثل : الحياة والوجود .

• هل ترفضون مفهوم المجتمع الخيالي المثالي(*)في إطار الماركسية والحركة اليسارية الجذرية ؟

— إن إمكانية قيام مجتمع حر فعلا ليست بالشيء الخيالي . أريد أن أربط بين ما تسمونه المجتمع الخيالي ، وما سميته التغيير الجذري للحاجات ، التغيير الجذري للقيم . أعني بذلك إمكانية قيام مجتمع بلاقوة ، بلا استغلال ، مجتمع لايتحرر فيه وعي الإنسان فقط ، بل تتحرر فيه الحواس أيضاً ؛ مجتمع ينتهي فيه تدمير الطبيعة ، وتصبح الحاجة إلى الهدوء والجمال من الحاجات الأساسية . إمكانية كهذه ليست خيالية في رأيي ، بل هي اليوم جزء جوهري من فكرة الإشتراكية ، وكانت دائماً جزءاً من فكرة الإشتراكية . ضمن هذا السياق فإنني أرفض كلمة « خيالية » ، فالخيالية تعني — إن كان لها أي معنى — شيئاً لايمكن تحقيقه في أي مكان . هذا هو مفهوم الخيالية .

بالرغم من ذلك أجد لزاماً علي أن أضيف أنه خلال التطور التاريخي ، وعند مستوى

(*) (اليوتوبيا) ، وهي فكرة مجتمع إنساني سعيد ، غير قابلة للتحقيق .

معين من تطور القدرات الإنسانية الذي تواكبه درجة معينة من التطور التقني ، قد يوصف شيء بأنه « خيالي » ، شيء أمكن إدراكه فكرياً (غالباً من قبل أقلية) ، لكن تحقيقه مازال خارج نطاق ماهو ممكن ، إذ لم تكن له صلات بالمعطيات ، كان تعبيراً مجرداً ، كان غريباً عن الواقع والعالم . ولكن مع استمرار التطور الإنساني نشأت صلات بين هذه الفكرة «الخيالية» وبين الواقع المتغير بفعل النشاط الإنساني ، فلم يقتصر الأمر على الخيال ، بل تحولت الفكرة إلى واقع – بعد بلورتها وتعديلها سلباً أو إيجاباً – .

هذا يعني أن مفهوم « الخيالية » يشكل اليوم ضمن السياق الذي ناقشناه ، أحد المفاهيم الدعائية التي تستخدمها الرجعية .

(•) في الوقت الذي تعنون أنتم ماعبر عنه بلوخ(••) بواسطة مفهوم « الإمكانية الموضوعية الواقعية » أليس كذلك ؟

– نعم . بهذا المعنى ينتمي مفهوم « الخيالية » إلى نفس فئة مفهوم « النخبة » . فالتهمة الموجهة إلى اليسار ، وخصوصاً إلى المجموعات اليسارية، أنها « نخبوية » هي تهمة باطلة، الهدف منها تشويه نمو الوعي الجذري ، الذي يبدأ عند مجموعات صغيرة ثم يتسع .

• إن مواصلة تطوير الماركسية على ضوء التحولات البنيوية الراهنة لا تتطلب مجرد إعادة صياغة المفاهيم الأساسية فقط ، بل تتطلب تحليلا ونقداً شاملا للمرحلة الراهنة . كمقدمة لوضع استراتيجية لإحداث تغيرات تتجاوز النظام القائم . أين ترون بوادر جدية من هذا النوع ؟

– من وجهة النظر الماركسية توجد عدة فئات من المشكلات التي لابد من أخذها بعين الإعتبار :

١ – التحول الذي طرأ على بنية الطبقة المسيطرة .

٢ – التحول الذي طرأ على بنية الطبقة العاملة .

٣ – التعايش بين الرأسمالية والإشتراكية ، وهي مسألة لم تكن لها أية بوادر في النظرية الماركسية .

(••) ارنست بلوخ : فيلسوف ماركسي نقدي معاصر وأستاذ في جامعة تيبنغن بألمانيا الغربية . أبرز مؤلفاته كتاب « مبدأ الأمل »

٤ – تغيير قيم الحاجات والأهداف عند الجيل الشاب بصورة جذرية .

. هذه هي الشروط الموضوعية الجديدة التي جعلت النموذج السلفي للثورة ، والذي يرجع الى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، غير صالح اليوم . وهذا ما حتم علينا أن نعود أنفسنا على فكرة قطيعة هي أن الثورة لا تولد من البؤس فقط ، بل ومن الوفرة ، . عندما تطرح القضية على هذا الشكل ، يتبادر إلى الذهن أن هذا هو بالضبط ما أكده ماركس دائماً : أن الإشتراكية لا تكون إشتراكية صحيحة إلا في البلدان الرأسمالية المتطورة ، وأن الرأسمالية تكون قد أنجزت رسالتها التاريخية في الوقت الذي اشبعت فيه الحاجات المادية لغالبية السكان .

عن الحاجات الحقيقية والحاجات الزائفة

• أنتم تنطلقون من أن السيطرة على الناس تتم بواسطة تزييف حاجاتهم !

– هذا هو أحد الأشكال التي تتم بواسطتها السيطرة عليهم . لكن لا يجوز للمرء أن ينسى الدور الذي تلعبه القوة ، وإلى أية درجة يهمن المجتمع على الناس بصورة عقلانية : أي ماهي المنافع التي يهيؤها للناس ، على سبيل المثال مستوى المعيشة المرتفع نسبياً اليوم .

• في فلسفتك تلعب « الحاجات الحقيقية » للإنسان دوراً أساسياً . هل يمكن تحديد هذه الحاجات ، وكيف يمكن التمييز بينها وبين الحاجات الزائفة والخاطئة ؟

– التمييز بين الحاجات الحقيقية والزائفة من أصعب الأمور ، ولا يمكن بالطبع القيام به بشكل « علمي » . هذا التمييز قائم ، أولا في شكل سلبي . فالمرء يستطيع أن يظهر أن الناس تبنوا حاجات ضارة ، تعرقل تطور الإنسان وتحرره ، هذا إن كانت لا تجعله مستحيلا لفترة طويلة . أحد الأمثلة على ذلك – وأنا أتحدث هنا بالطبع عن الأقطار الصناعية العالية التطور ، وليس عن العالم الثالث الذي تسود فيه أوضاع مختلفة بشكل جوهري – الحاجة التي أصبحت ماسة لأن تشتري سيارة جديدة في كل عام أو عامين ؛ أو الحاجة لأن تقتني جهاز تلفزيون أحدث وأكبر وأشد تلويناً ، والحاجة لأن تجلس أمام جهاز التلفزيون هذا ساعات كاملة ؛ الحاجة لأن تشتري كل السلع التي تسمى اليوم رموزاً للمكانة الإجتماعية . هذه حاجات سلبية ، وإن كانت قد أصبحت قائمة بالفعل ، لكن تلبيتها تعرقل وتؤخر تحرير الإنسان من العمل المغرب وتحرره من مجمل نظام القيم الرأسمالية .

• هل تعتبر الحاجات الحقيقة أشياء « أنتروبولوجية » ، إنسانية عامة ثابتة نسبياً ، وهل يمكن وصف هذه الحاجات بشكل إيجابي ؟

— إنها في رأيي أشياء ثابتة . حاولت أن أعبر عنها هكذا : التقييم الوحيد الذي يشترطه التحليل النقدي هو أن من الأفضل للإنسان أن يعيش على أن يموت ، ومن الأفضل له أن يعيش بشكل أحسن على أن يعيش بشكل أسوأ . أعتقد أن المرء يستطيع اليوم ، وفي كل يوم ، أن يحدد بدقة ماهي الحياة الأفضل . إنها ليست مجرد توليد وإشباع حاجات مادية وثقافية ، بل أن يعيش المرء بطريقة تختلف بصورة جوهرية عن الطريقة الحالية . هذا يعني ألا يحول الجسم إلى أداة للعمل المغرب ، يعني ألا يشق المرء طريقه في المجتمع وعبره بشكل هدام ، ويعني ألا يحمل المرء الصفات العدوانية التي يتميز بها المجتمع الرأسمالي ، بل أن يعيش المرء متحرراً من هذه الأشياء السلبية ، وذلك لأننا حسب رأيي ، أصبحنا تاريخياً في وضع جديد فريد ، وضع أشبعت فيه الحاجات المادية وكذلك الثقافية البسيطة لغالبية السكان . من مظاهر ذلك تزايد استخدام العمل الإجتماعي في صنع ما يسمى بالأشياء والحاجات الكمالية التي ليست ضرورية لمعيشة الإنسان . إذا شئنا أن نعبر عن ذلك بلغة ماركس : أن الرأسمالية تكرر إنتاج نفسها بواسطة العمل غير المنتج أكثر فأكثر . وإذا عبرنا عن ذلك بصورة إيجابية نقول : لقد وصلنا مرحلة تاريخية لم يعد من الضروري فيها أن يكون العمل المغرب ثماني ساعات يومياً ، بل صار في الإمكان تخفيضه إلى الحد الأدنى ، بحيث يفسح المجال تدريجياً للعمل الخلاق وللحرية الذاتية بصورة تقل أو تكثر .

• هل يمكن تغيير العمل الضروري (إجتماعياً) بحيث تدخل فيه نبضات خلاقة ؟

— هنا توجد حدود . فالم يتصور المرء أن يكون الإنتاج مؤتمتاً بالكامل ، ستظل بقية كبيرة من العمل الذي لايمكن تحويله إلى عمل خلاق . لكن يمكن تخفيض هذا العمل بحيث تنقلب الكمية إلى نوعية ؛ أي أن هذه البقية المتبقية من العمل المغرب تصبح ضئيلة الأهمية .

العلم من السيطرة إلى التحرير

• لعب العلم منذ البداية دوراً في السيطرة على الطبيعة والإنسان . هل توجد بوادر نوع جديد من العلم الذي لا ينظر إلى الطبيعة « كموضوع » يسيطر عليه ، بل كنوع من الشريك الضروري للحياة ؟

— مثل هذه البوادر موجودة في الإمكانية المتوفرة لإزالة السيطرة من أجل السيطرة ، أي السيطرة من أجل القوة أو الربح . أما شكل العلم الجديد الملائم لهذه المرحلة فهذا محض تكهن ليس له بعد أي أساس . لكن المرء يستطيع أن يتصور على سبيل المثال علم فيزياء جديد

يعتمد على مفهوم جديد للطبيعة ، ومفهوم للمادة مختلف جداً : مفهوم لاينظر إلى الطبيعة أو المادة كمجرد أشياء يهدف تغييرها إلى السيطرة عليها ، بل ينظر إليها بصورة ما كشيء في حد ذاته ، شيء حي أو ما قبل الحي ، في حد ذاته ؛ ومعرفة الطبيعة على هذا الشكل الجديد ، ومفهوم جديد للمادة كهذا ، قد يؤدي بالفعل إلى منهج علمي جديد . لكن كما سبق لي أن ذكرت ، أن علماً كهذا لايمكن أن يتطور إلا في إطار عملية التحرير ذاتها ، ولايمكن أن يتخيله المرء لنفسه بشكل مسبق .

الانتاج الفائض كأسلوب للسيطرة

• ينطلق ماركس من أن قوى الإنتاج المادي في المجتمع تدخل خلال تطورها في تناقض مع ظروف الإنتاج القائمة ، وتفجرها في النهاية . هل نجحت الرأسمالية المتقدمة في التحكم بتطور القوى المنتجة ، إلى درجة أنها أفقدتها قوتها المفجرة للنظام ؟

— في الواقع تحكمت الرأسمالية في القوى المنتجة منذ البداية ؛ ويمكننا القول أن هذا التحكم الذي يمارسه رأس المال هو اليوم أكثر إستبداداً منه في أي وقت مضى ، وهي ظاهرة حاولت أن أصفها تحت عنوان « المجتمع ذو البعد الواحد » . لقد وسعت الرأسمالية ظروف الإنتاج بصورة لامثيل لها من قبل ، لتشمل المجتمع بأسره ، وأخضعت المجتمع كله . في الوقت ذاته أصبحنا اليوم في مرحلة لم يعد فيها يصح القول أن الرأسمالية تواصل تطوير القوى المنتجة . يجب أن نقول أنها تبددها ، أنها تعرقلها وتدمرها . هذا ما تعنيه ظاهرة التبذير والإتلاف المنظم ، النصيب الفظيع للصناعة الحربية من الإقتصاد الوطني ، الإنتاج المنهجي المركز لبضائع وخدمات تزيد من إرتباط الإنسان بالنظام القائم . كل هذا ليس تطويراً للقوى المنتجة ، بل العكس منه .

• هل يتحول الإنتاج الفائض ، الذي يشكل صفة ملازمة للرأسمالية ، إلى أسلوب من أساليب السيطرة ؟

— بالضبط . إنه يصبح تقنية سيطرة بالغة الفعالية ، فلا يجوز لنا أن ننسى — وهذا هو أحد الأخطاء التي تتكرر من جديد — أنه على هذا الشكل يتم إشباع حاجات إنسانية بالفعل ، وأن أصول غالبية السكان في البلدان الصناعية الأكثر تقدماً هي اليوم أفضل منه في أي وقت مضى . هذه أسباب عقلانية تماماً ومادية لجعل هؤلاء الناس يندمجون في النظام الرأسمالي . وإذا لم نواجه هذه الحقيقة ، ستكون تلك نقطة ضعف أساسية في النظرية .

• ينتج الكثير من البضائع التي لا يحتاج إليها الإنسان في الحقيقة ، والتي يقيد إنتاجها واستهلاكها طاقة العمل والإستهلاك عند الإنسان . وهي بذلك تبقي بشكل مصطنع ذلك الصراع من أجل البقاء، الذي فقد كل مبرراته، وتصرف الإنسان عن إمكانية انتقرير مصيره بحرية .

— هذه هي بالضبط الوظيفة الموضوعية لما يسمى مجتمع الوفرة : أن يربط الإنسان عن هذا الطريق بظروف الإنتاج القائمة ، لأن طريقة الإنتاج هذه تقدم فعلا بضائع وخدمات تشبع الناس . أما الآن فأخذت الأمور تتغير ، وبدأ ينمو الوعي بالإستعباد وسط الوفرة ، والوعي بأن الأحوال يمكن ويجب أن تكون على نحو آخر . هذا الوعي ينمو تدريجياً ، ليس في أوساط الأقليات فقط ، بل وفي الطبقة العاملة ولاسيما العمال الشباب . هذه حقيقة أساسية فيما أعتقد .

• هل ترون أن تحقيق الإشتراكية ممكن في مجتمع يسوده العوز ، أم أن الإشتراكية تفترض وجود مجتمع الوفرة .

— قد يكون ذلك ممكناً في مجتمع العوز ، إن كان غير مطوق وغير مهدد من قبل الرأسمالية . لكن شيئاً كهذا غير موجود .

الفاعل الثوري والإشباع المادي

• إلى أي مدى تغيرت الطبقة العاملة كفاعل ثوري منذ ماركس ؟ أين ترون اليوم الفاعل الثوري القادر على تحويل النظرية إلى ممارسة عملية ؟

— اتهمت دائماً بأني أزعم أن الطبقة العاملة لم تعد الفاعل الثوري ، بل أصبحت الذات الثورية متمثلة اليوم في الطلاب أو أقليات مضطهدة قومياً ولأسباب أخرى . بالطبع لم أزعم ذلك أبداً . أنا لم أقل يوماً على سبيل المثال أن الحركة الطلابية تمثل في حد ذاتها قوة ثورية . ما قلته هو أن الوعي بالوضع الراهن للرأسمالية قد تبلور اليوم في هذه المجموعات الصغيرة وحدها ، بسبب كونها غير مندمجة في « المجتمع ذي البعد الواحد » إلى حد كبير ، قلت أن الدور التاريخي الكبير لهذه الأقليات هو أن تعمل كمميز ، أي أن تقوم :

١) بالتربية السياسية وتوعية أوساط السكان الأخرى بحقيقة ما يجري .

٢) تظهر باستمرار ضرورة الإحتجاج والتمرد والشكوى نظرياً وعملياً .

• الطبقة العاملة كفاعل ثوري وحيد قد تم إشباعها في الدول الرأسمالية العالية التطور من نواحي عديدة . كان ماركس قد عرف البروليتاريا بأنها الطبقة الإجتماعية التي لم تصبها عدوى الحاجات الزائفة ولا تشارك في بركات الرأسمالية ، حسب تعبيره . لم يعد ذلك ينطبق اليوم إلى هذه الدرجة ، إذ غالباً مانلاحظ جماهير غير مسيسة ، أشبعت مادياً .

– أي أن ماركس قد عرف تماماً أن هذا هو العامل الحاسم . أي أن البروليتاريا هي الفاعل الثوري ، ليس لمجرد كونها تشكل القاعدة البشرية لعملية تكرار الإنتاج ، بل لأنها تمثل نفياً لجميع الحاجات والقيم الرأسمالية . في الوقت الذي تكف فيه عن ذلك ، في الوقت الذي تجر فيه إلى نظام الحاجات هذا ، فإنها لاتبقى البروليتاريا الماركسية . إنها لم تزل الطبقة العاملة . وهي لاتشكل الفاعل الثوري مادامت أسيرة نظام الحاجات الرأسمالية . لكن الطبقة العاملة تستطيع ولابد لها من أن تصبح الفاعل الثوري من جديد ، وذلك بعد أن تحطم في ذاتها هذا الإرتباط بالحاجات الرأسمالية . هذا يعني أن تصبح المطالب الإقتصادية والنقابية البحتة للطبقة العاملة مطالب سياسية من جديد . الطبقة العاملة الجديدة كما أفهمها ليست ذاتاً إجتماعية جديدة ، بل هي الطبقة العاملة الموجودة ، التي تمثل الحاجات الجديدة التي تتنافى مع الحاجات الرأسمالية ، في الوعي وفي الممارسة العملية .

• بقدرتها الذاتية وحدها ؟

– الطبقة العاملة لم تفعل ذلك أبداً بقدرتها الذاتية وحدها ، وهنا يظهر سخف الدعاية الموجهة ضد ماينسى بالنخب أو النخبوية . إنها دعاية تمارسها الأنظمة القائمة بغرض الإستمرار في عرقلة وعي الطبقة العاملة ووضع حد له . الطبقة العاملة تعاونت دائماً مع مجموعات لاتنتمي إلى الطبقة العاملة ذاتها ، مع مثقفين أعطوا الدفعة النظرية والاستراتيجية . بالطبع أصبح هؤلاء المثقفون قوة تاريخية بالقدر الذي استوعبت الطبقة العاملة ما يحملون وينشرون من أفكار .

• تطور الرأسمالية لا يمكن فهمه دون فهم علاقته بإستغلال العالم الثالث ، والعكس صحيح . . .

– لايستطيع المرء أن يناقش تطور الرأسمالية الحديثة بمعزل عن علاقتها بالعالم الثالث . الفاعل الثوري موجود الآن بصورة مباشرة في جماهير العالم الثالث المضطهدة . هذه هي اليوم الجماهير الثورية صراحة وضمناً . هي التي ناضلت في فيتنام ، وهي التي تناضل حالياً في دول أمريكا اللاتينية التي تديرها حكومات فاشية فاسدة تماماً . هذه الجماهير التي هي الضحية

المباشرة جداً للرأسمالية وعلى النطاق العالمي ، هي التي أعطت اليسار الجذري في الولايات المتحدة جزءاً كبيراً من دافعه للإحتجاج .

تنظيم العفوية بصورة غير مركزية

• بعد انحسار مرحلة التمرد ضد الإستبداد الشخصي ، برزت المسألة التنظيمية في الحركة الطلابية كشكلة ملحة . ماهي إمكانيات التنظيم التي ترونها بالنسبة لليسار الجديد ؟

— في اعتقادي أنه مادام النموذج التقليدي للثورة لم يعد صالحاً ، فإن الأشكال التنظيمية المتوارثة قد أصبحت أيضاً متجاوزة تاريخياً . دعوني أعطي مثالا على ذلك . لايستطيع أحد أن يتصور أن تتحرك ذات يوم جماهير ثورية من مختلف أرجاء البلاد في اتجاه واشنطن ، لتهاجم هناك البينتاغون والبيت الأبيض والمالية وغيرها.هذا نموذج مجرد ووهمي تماماً .إن تركيز القوة في أيدي الطبقة الحاكمة العاملة هائل إلى درجة أنها أصبحت قادرة على القضاء على أية حركة جماهيرية من النوع التقليدي وهي في المهد بسرعة فائقة . نستنتج من ذلك أن الأحزاب الجماهيرية البيروقراطية المركزية القديمة القائمة على التسلط أصبحت متجاوزة تاريخياً ، وأنه بات من الضروري إيجاد أشكال جديدة للتنظيم . التنظيم الفعال هو اليوم إحدى المهمات الكبرى المطروحة على اليسار بشقيه : القديم والجديد بنفس القدر . العفوية وحدها لاتكفي ، ولم تكن كافية في يوم من الأيام . يجب على التنظيم الجديد أن ينسق وينظم العفوية بشكل فعال ، بدون أن يعزل نفسه عن العفوية . سيعني هذا قيام تنظيم أو أشكال من التنظيم غير مركزية لدرجة كبيرة ، ذات جذور راسخة في الوحدات المحلية والقطرية . وهي بذلك تجدد تراثاً عرفته الحركة العمالية تماماً ، أعني بذلك التنظيم الديمقراطي المباشر الذي تبلور في « المجالس » نظرياً وعملياً .

التثوير في مجـــال التنشئة

• الأشخاص الذين سيشاركون في السلطة نتيجة لانقلاب ثوري هم بالضرورة أشخاص ترعرعوا في بيئة رأسمالية ، تربوا وفقاً لحاجاتها هي وليس وفقاً لحاجاتهم هم ، وتطبعوا بل شوهوا حتّى في بنيتهم الدافعية . هل يقدر هؤلاء الناس إطلاقاً على بناء مجتمع حر جديد له طريقة مختلفة جذرياً في الحياة ؟ إلا يتحتّم أولا تربيتهم ليصبحوا أناساً أحراراً ؟

– التربية من أجل الحرية لايمكن أن تعني هنا غير مساعدة الناس لكي يربوا أنفسهم على الحرية ، إذ لايمكن إجبار الناس على أن يكونون أحراراً . يجب أن يجد هؤلاء الناس أنفسهم أولا في وضع يمكنهم من التطور الذاتي في اتجاه الحرية . لقد تطرقتم بالفعل إلى المشكلة المركزية التي رآها ماركس بدقة ، وهي أنه من الضروري تغيير الإنسان بصورة جذرية ، إذا أريد للثورة أن تكون تحريراً بالفعل . هذا النمط الجذري من الناس يجب أن يوجد بصورة ما قبل الثورة ، وعلى عاتق هؤلاء الجذريين الجدد تقع مسؤولية خلق المؤسسات والعلاقات الإشتراكية الجديدة ، بدون ذلك سيعود الوسخ القديم كله إلى الظهور مرة أخرى ، وسيستبدل نظام سيطرة بآخر . هذا ما أعنيه بتغيير القيم وتغيير الحاجات . أنا أعتقد أن الشروط متوفرة في المرحلة الراهنة بالذات ، حيث يتهيأ ويتطور هذا النفي للحاجات والتطلعات الرأسمالية داخل الأفراد أنفسهم .

ه هل توجد في مجتمعنا الحالي إمكانيات لتطوير هذا النمط الجديد من الناس بشكل واع ؟ ربما داخل المجموعات ؟

– الإمكانيات ليست موجودة فحسب ، بل ومستقلة إلى حد ما : كل هذه المجموعات الصغيرة لها قاعدة في المجتمع بصورة من الصور . تذكروا مثلا حركة الطلاب وقاعدتها في مختلف الجامعات ؛ لم يعد الطلاب اليوم مجرد مثقفين يثرثرون في فراغ . فبالقدر الذي تتطلب فيه عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج المزيد من العمل الذهني ، يتحول الطلبة إلى كوادر للمجتمع الجديد القادم . القاعدة موجودة إذن ، ويجب العمل وسط هذه القاعدة ، يجب تنظيمها والتنسيق فيما بين أطرافها ؛ يجب توسيع هذه القاعدة عن طريق جر كل مجموعات السكان التي يمكن الوصول إليها إلى عملية التوعية السياسية ، في النظرية والممارسة العملية على حد سواء . بالإضافة إلى ذلك توجد بوادر أخرى : أريد أن أذكر هنا « الجماعيات »(*) الأمريكية الواسعة الإنتشار ، والتي تمثل محاولات واعية تماماً للإفلات من العملية الرأسمالية ومحاولة إقامة علاقات جديدة ، علاقات بعيدة عن الغربة بين الأجناس والأجيال ؛ لكنها تسعى كذلك لإيجاد أساليب عمل جديدة ، داخل مجموعات معزولة نسبياً .

ه تنشأ دائماً في هذه المجموعات مشكلة العلاقة بين الداخل والخارج ، مشكلة التوتر بين أسلوب الحياة الحر نسبياً في الداخل والكبت الذي يمارسه المجتمع خارج المجموعة .

(*) (الكوميونات) هي تنظيمات للحياة المشتركة بدأت في الظهور في فترة الستينات بالولايات المتحدة .

لذلك يوجد إغراء وخطر كبير ، هو أن تعزل هذه المجموعات نفسها ضمن وسط خاص بالأقليات ، وتتنازل عن إمكانيات التأثير السياسي في المجتمع (دافع الهروب) .

— صحيح تماماً : هنالك جماعيات لاتشكل أكثر من محاولة للتحرير الشخصي الخاص ، الذي لايستمر طويلا وإنما يفشل بسرعة . إذا لم تحافظ الجماعيات على نفسها داخل العملية السياسية ، بالتربية السياسية ، وبالتفاعل مع ما يجري خارجها ، فليس لها أي حظ في النجاح . هنالك فرق بين التحرر الشخصي والتحرر الإجتماعي ، وهو فرق يجب أن يبقى واضحاً باستمرار .

استراتيجيات لتغيير النظام

* ماهي الاستراتيجيات التي تعتبرونها صالحة لتغيير النظام ؟

— هذه مسألة صعبة . سأحاول أن ألمح إلى الإجابة ولو بشكل جزئي .

أولا : حيث لاتوجد جماهير ثورية ، لايجوز المرء أن يتحدث عن نضال جماهيري ثوري ؛ هذه هي الحال في الولايات المتحدة . بينما الوضع مختلف في فرنسا ومختلف في إيطاليا بالتأكيد . لايمكن أن ينشأ العمل الجماهيري الثوري إلا ضمن عملية تطور وتحضير طويلة . والطبقة العاملة ذات الثورية الكامنة فقط ، لايمكن أن تتحول إلى ذات ثورية فعلا إلا إذا تغير واقعها الإجتماعي بصورة أساسية . أي بالتحديد : عندما تبدأ الرأسمالية الأمريكية بفقدان الإستقرار النسبي والرخاء والفاعلية العادية . وأعتقد أن هذا هو ما نشاهده اليوم . كانت استراتيجية اليسار مقتصرة حتى الآن على التحضير لوضع كهذا ، التحضير النظري في البداية : تحليل الوضع الراهن والبحث عن استراتيجية لتغييره .

ثانياً : التوعية السياسية في النظرية والممارسة العملية ، أي التظاهرات والإستفادة من الوسائل الشرعية . الشعار الذي يبدو لي أنه الأفضل هو الذي طرحه دوتشكه(*) : « المسيرة الطويلة عبر المؤسسات » . إننا لانعيش وضعاً ثورياً ، وفي وضع غير ثوري كهذا — ربما لم يكن أيضاً ما قبل الثوري — يجب على المرء أن يعمل داخل المؤسسات ومن خلالها . ليس هنالك طريق آخر . يجب أن يتضمن هذا النشاط أيضاً : بناء مؤسسات بديلة حيثما كان ذلك

(*) رودي دوتشكه : قائد ومنظر الحركة الطلابية الألمانية في أواخر الستينات . تعرض لمحاولة إغتيال على يد أحد النازيين الجدد مما جعله ينقطع عن العمل السياسي بضعة سنوات .

ممكناً ، مثلا من أجل كسر إحتكار الإعلام والتربية (صحافة حرة – صحافة سرية – جامعات حرة – مدارس حرة – الخ) . على المرء أن يحاول المحافظة عليها قدر الإمكان . هذا بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرته : تنظيم مظاهرات الإحتجاج باستمرار ومن خلال جبهة متحدة قوية ما أمكن ، مع التركيز على مشكلات ملموسة ومطالب واضحة يمكن أن تفهمها الأجزاء غير المسيسة من السكان .

ه اليوم ، حيث لا يحقق اليسار نجاحات ملموسة ، يبرز خطر الإنسحاب إلى العمل النظري . هنالك خطر أن تأخذ النظرية وظائف الأنا – الأعلى (٥٥) ، فتتحول إلى سند نفسي للفرد ، وتنحط بسهولة إلى مستوى خلاف حول التعاليم النقية ؛ بما يؤدي إلى تبعثر اليساريين إلى طوائف . هذا شيء خطير جداً لاسيما في وقت يتطلب وحدة اليساريين في وجه الهجمة المحافظة – الرجعية التي نشهدها اليوم كرد فعل على الحركة الطلابية .

– على المرء أن يحتفظ ببعض المسافة بينه وبين نظريته . وإلا فلن تكون نظريته نقدية . بالرغم من ذلك لا أوافق على الإنسحاب إلى النظرية ، فالعمل النظري كان يسير دائماً يداً بيد مع تحليل الممارسة العملية ومع الممارسة العملية ذاتها . لقد عني ماركس بالنظرية حتى خلال اشتراكه المباشر في الصراعات الدائرة في عصره . فبالنسبة للماركسية تبقى النظرية في النهاية دليلا للممارسة العملية الثورية . أما تلك الجدالات العقيمة الدائرة بين المجموعات اليسارية الصغيرة المختلفة التي تتنازع فيما بينها على امتياز تمثيل الماركسية الأصيلة وإمتلاك الاستراتيجية الصحيحة وحدها ، فهي جدالات لاعلاقة لها في رأيي بالنظرية الماركسية . لقد سبق لي أن أكدت أن اليسار مطالب اليوم بزيادة قوته الكمية . فبهذا الخصوص يحافظ قانون انقلاب الكم إلى نوع على صحته . فما لم تتوفر الكمية الكبيرة الكافية ، لا يمكن أن يحدث تغيير نوعي في الممارسة العملية . هذا يعني ضرورة جعل البناء أقوى ، يعني تكتيل كل المجموعات ، يعني أن نفهم أخيراً أن الوقت قد حان لإنهاء كل هذه النزاعات الايديولوجية البحتة ، تلك الجدالات التي تحول النظرية الماركسية إلى طقوس لاعلاقة لها بالواقع إطلاقاً ، وتتحرك في عالم خيالي هو إما عالم القرن التاسع عشر أو عالم الصين وكوبا ، وهو مالا يمكن أن ينطبق على أوضاع الرأسمالية المتقدمة في المراكز ، ولا ينطبق بالفعل .

إذا لم ينجح اليسار في أن يخلق بسرعة جبهة موحدة متينة ، وأن يجمع قواه المبعثرة ، ويبدع أشكالا جديدة للتنظيم ، فإنه يجازف طبعاً بأن يقع ضحية لفاشية جديدة مقبلة وللثورة المضادة .

(٥٥) مفهوم من علم التحليل النفسي يعني المرجع الأخلاقي في النفس .

حوار مع جورج لوكاتش حول علم المستقبل

ترجمة: توفيق الأسدي

هذه مقاطع من حوار طويل جرى بين « جورج لوكاتش » وابن زوجته « فرينك يانوسي » و « ماريا هولاويانوسي » زوجة الثاني وكذلك « يوتّا ماتسر » في هنغاريا (أيلول ١٩٦٩) .

وقد نشرت هذه المقاطع في المجلة الفصلية الهنغارية الجديدة (Nhq) خريف عام ١٩٧٢ ، والصادرة باللغة الانكليزية .

لوكاتش :

لا توجد ممارسة إنسانية غير ذات علاقة بتعديل المستقبل من خلال تجربة الحاضر . وإذا ما نظرت إلى علم المستقبل Futurology كدخيل على الأمر ، فسينتابني ذلك الإحساس الغريب بأن ما يحدث بالنسبة لعلم المستقبل هو محاولة لإنشاء علم من أمر كان منذ بداية البداية جزءاً من الممارسة الإنسانية . إن أكثر المزارعين بدائية يقوم – لدى جعله « هذه » البقرة تتزاوج مع « ذلك » الثور – بتجربة«علم – مستقبلية»: فاعتماداً على تجربته السابقة يعلل نفسه بأمل أن ثوراً له كذا وكذا من الصفات سينتج ذرية أفضل من ذرية ثور له صفات أخرى. والسؤال هنا هو : إلى أي حد يمكننا أن ندعو التجارب الأولية ،

التجارب التي لا يمكن استثناؤها من أية ممارسة : علماً ؟ كانت الهندسة أصلاً مجموع تجارب رجل بنى أكواخاً أو ماشابه ذلك . ومن هذا الأمر تطور ونما تدريجياً علم حقيقي . فالسؤال إذن هو : إلى أي مدى يمكننا أن نرتفع بعمل تحضيري للمستقبل ، عمل منظم ومتعمد ، إلى مستوى العلم ؟ وهذا إلى حدما أمر ممكن بلاشك ، خاصة وقبل كل شيء في المجتمع الذي تتواجد فيه اتجاهات يمكن تدوينها إحصائياً . هناك مثلا شكل شبه علمي من علم المستقبل الرأسمالي : نظام التأمين . هل التأمين – أكان تأميناً على الحياة أو على السفن أو موسم الحصاد – سوى محاولة للتعبير عن نزعة إحصائية ، ولاستنباط معدلات رياضية ، ولمنح الناس بتلك الوسيلة ضمانة للمستقبل ؟ بهذا الأسلوب تتضمن الرأسمالية إذن علم مستقبل شديد الشمول وذلك في ميدان اقتصادي بحت .

يانوسي :

ولكن هذا هو علم مستقبل التقدير الاستقرائي لاغير .

لوكاتش :

أجل – هذا هو علم مستقبل التقدير الاستقرائي ، وهو لذلك ممكن بالنسبة لعلاقات الثروة فحسب . لا يمكن طبعاً أن يكون هناك تأمين على عواطف الزوجة في حال موت زوجها . إن الطريقة التي ستتصرف بها الزوجة من الناحية الإنسانية تجاه موت زوجها أمر خارج تماماً عن مفهوم التأمين . لقد أشرت إلى علم التأمين بشكل خاص لأنه مدعوم بالحسابات الرياضية والتقديرات الاستقرائية.إن عصرنا فترة تنتعش فيها مثل هذه التقديرات الاستقرائية وذلك بسبب التكنولوجيا المتقدمة وما نتج عن ذلك من تطبيق للرياضيات في مجالات كثيرة . وهنا نحتاج إلى امتحان نقدي جديد : إلى أي حد يمكن لهذه الاتجاهات أن تقدر استقرائياً بأية حال ؟ هذا ويتضح في مجتمعنا الحالي على وجه الدقة عجز التقدير الاستقرائي والفرص الواسعة المفتوحة أمام بروز شيء جديد تماماً . وأشير هنا إلى المثل التالي : في غضون القرن التاسع عشر ، ومن خلال تضاعف أعداد الجيوش وإدخال التقنية عليها بشكل متعاظم ، برزت المنافسة بين هذه الجيوش وبدأ كل قائد جيش يحاول أن يبرهن من خلال التقديرات الاستقرائية كم ستكون – مثلا – قوة المدفعية البريطانية عام (١٨٨٠) . لقد كان تجهيز وتخطيط المدفعية الألمانية يقرر إلى حد كبير على أساس التقدير الاستقرائي لمدى القوة التي ستتمتع بها المدفعية البريطانية بعد عشرة أعوام أو عشرين عاماً . أما الآن ، فإن احتمال الحرب النووية قد وضع حداً لكل هذا النظام المبني على التنبؤ .

وهذا ما أبرز مشاكل جديدة تماماً . لقد فقدت التقديرات الاستقرائية القديمة قيمتها . وإذا مارغب شخص ما في الحديث عن علم المستقبل فمن الضروري أن يشدد منذ البداية على علم مستقبل شديد النقد للذات ، لأن تحول شيء ما إلى نقيضه تماماً أمر ممكن دائماً ، وهذا ناشيء بالضبط عن التكنولوجيا المتقدمة جداً لدينا . وعلي أن أقول إنه من الممكن هنا تحقق شكل حازم من التطور العلمي للمستقبل ، وإنه يجب إعطاء وزن أكبر لمحصل التجربة الإنسانية ومناقشتها وليس لمجرد التقديرات الاستقرائية ؛ وذلك بشكل مضاد للاتجاهات السائدة اليوم . إن ماتنادي به كثير من العلوم مدعية أن التجربة الإنسانية مستثناة من الممارسة الإنسانية أمر غير صحيح . إني لأقول إنه حتى تلك الظواهر المنطقية والرأسمالية إلى حد كبير – مثلا سيطرة الصناعة الواسعة النطاق على السوق – غير ممكنة إطلاقاً دون الاحتكام إلى التجربة الإنسانية . فإنه لأمر لا يمكن تخيله أن يكون ممكناً التنبؤ – على أساس التقدير الاستقرائي البحت – بماهية البضائع التي ستسجل في المستقبل أكبر أرقام المبيعات .

يانوسي :

أود أن أتدخل هنا : لو انطلقنا من علم مستقبل انتقادي ، علم يرغب في تغيير الأمور ، ألا يمكننا أيضاً أن نفسر أعمال ماركس على وجهين ؟ لست أفكر هنا بالتقدير الاستقرائي الرياضي ، ولكن بتقدير استقرائي مستقى من القوانين الرأسمالية . مثلا : إلى أين ستؤدي بنا قوانين إعادة الإنتاج ، والمعدل المتوسط للربح والمنافسة ؟ أو بمعنى آخر أنا أفكر هنا بعلم المستقبل الانتقادي . إذ يجب على هذا العلم أن يبين – ولو في خطوط عريضة – ماالذي « ينبغي » تغييره في المجتمع حتى لا يقوم هذا بحفر قبره بنفسه . وفي رأيي أننا نجد أعمال ماركس تتضمن كلا العنصرين بشكل مترابط . إنه من الممكن إنشاء علم مستقبل انتقادي – يزودنا بأسس تغيير واع – من التقدير الاستقرائي لقوانين الرأسمالية .

لوكاتش :

لا أجادل في أن الممارسة الإنسانية يجب أن تحسب دائماً حساب ممارسة التنبؤ بالمستقبل ، فهذا أمر لا جدال فيه . إن ما يمكن مناقشته هو فيما إذا كان علم المستقبل « علماً » مستقلا وجديداً . لقد اعتبر ماركس نتائج بحث ما مجرد مقدمات لعلم قادم . فقد كان تشريح الإنسان بالنسبة له مفتاحاً لتشريح القرد . إن بإمكاننا أن نتبع عمليات ما حتى نهاية مسارها ، وبعدئذ يمكننا أن ندرك ليس حقائق العمليات فحسب ، ولكن القوانين التي تحكمها أيضاً . إني أطرح الآن سؤالا طرحه ماركس أيضاً : إلى أي حد يمكن تطبيق هذه القوانين على

المستقبل ؟ وبالنسبة لماركس فأنا أستطيع أن أحكم – على حد علمي – بأنه يفرق تماماً بين أمرين . لقد وجه اللوم إلى ماركس دائماً لأنه كتب مابين عشرة إلى عشرين كتاباً حول اقتصاديات الماضي والحاضر ، بينما كان كل ما كتبه حول الاشتراكية لا يملأ صفحات عشر من كتاب . وفي رأيي أن هذه ليست صدفة . فن الممكن أن نستنتج بعض الاتجاهات العامة الرئيسية من التركيبة الأساسية للرأسمالية ، ولكن مجرد اتجاهات عامة تماماً ، وهذه تجعل هزيمة الرأسمالية أمراً ممكناً .

مثلا : إن « مغزى » العمل الإنساني أمر يعارض الرأسمالية ، ويثير ماركس هذه المسألة لدى مناقشته لكل المشاكل ذات العلاقة بالاشتراكية . ولكنك لن تجد كلمة واحدة في أعمال ماركس تتعلق بالأعمال المحددة التي يجب القيام بها لجعل العمل « ذا مغزى » . إن ماركس يثبت فقط أن الإنتاجية العالية في العمل ضرورية للوصول إلى مثل هذا التحول . ولكننا لا نجد في أي من أعماله أية إشارة ولو صغيرة إلى ماعناه بتلك الانتاجية « العالية » ، أوكم يجب أن يبلغ ذلك « العلو » .

إننا لا نجد لدى ماركس سوى تعميم حول التجربة الإنسانية ، ولذا سيكون بمقدورنا أن نستخلص من التطور الملحوظ « في مرحلة لاحقة » – وذلك بحذر شديد ومراقبة نقدية – نتائج للمستقبل ، نتائج تخص بعض الاتجاهات بالذات ، تلك الاتجاهات التي تم اكتشاف أسسها الاقتصادية. سأورد مثلا ماركسياً ألا وهو المعدل المتوسط للربح . لقد استنتج ماركس من تاريخ الماضي ومما كان بالنسبة إليه « حاضراً » أن المعدل المتوسط للربح لا يمكن أن يتحقق إلا عندما يتحرك رأس المال من ميدان إلى آخر . من الواضح أن هذه الحركة كانت مستحيلة لدى بدايات الرأسمالية ، وأنه لم يكن هناك لهذا السبب معدل متوسط للربح . وإذا مارغبت الآن باستخلاص نتائج تخص المستقبل ، فإن علي أن أستقصي فيما لو أن طبيعة اتجاهات التطور الرأسمالية هي من ذلك النوع ، أي هل ستصبح حركة رأس المال من ميدان إلى آخر أسهل أم أصعب ؟ إذا كان هذا النشاط سيصبح أصعب ، وحدث الالتزام الصارم لرأس المال العامل بميدان بعينه ، فإنه لا يمكن طبعاً أن يتطور أي معدل متوسط للربح . لم يقل ماركس أبداً إن تطور الرأسمالية قد خلق المعدل المتوسط للربح إلى مالانهاية ، ولكنه أوضح فقط شروطه الاقتصادية .

إن ما يسمى بعلم المستقبل اليوم عنصر ضروري لكل علم وممارسة إنسانية . ولكني لا أظن أن هذه البحوث المنتزعة من عدة علوم مختلفة يمكن تكثيفها وتحويلها إلى علم متسق . لا يوجد أي « علم مستقبل » متسق كما هو الحال لدى حديثنا عن العلوم المتسقة كالرياضيات

أو الهندسة أو الفيزياء أو الاقتصاد ، في كل علم اجتماعي نجد عنصراً « علم – مستقبلي » يتوافق مع قوانين ذلك العلم . وهذا العنصر « العلم – مستقبلي » يلاقي اليوم اهتماماً عظيماً لأنه في الدول الاشتراكية يفترض الاقتصاد المسبق التخطيط بشكل طبيعي مراحل « علم – مستقبلية » ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى – وفي هذا أتفق مع « غالبريث »(١) – فإن الاقتصاد الرأسمالي الحالي يجب أن يفهم ويميز على أنه عودة بالإكراه لتلك السيطرة على السوق كما وجد في القرن التاسع عشر ، وأن نوعاً من الاقتصاد المخطط قد ظهر نتيجة التلاعب بالسوق . وهذا يعني أن العناصر العلم – مستقبلية متواجدة بشكل متعاظم في الممارسة الاقتصادية . وهناك فرق عظيم بين أن أقوم بتمييز ودراسة اشتراك العناصر « العلم – مستقبلية » في كل علم ، وبين أن أقوم باختيار عناصر معينة فقط وأصنع منها علماً مستقلا . من الواضح أن الرياضيات تلعب دوراً كبيراً – إذا جاز التعبير – في كل علم من العلوم . ومع ذلك فإن هناك قوانين رياضية بحتة ومستقلة تماماً عن مجال تطبيق الرياضيات على علم الاقتصاد أو الفيزياء أو الكيمياء . والسؤال يتعلق الآن بمسألة فيما إذا كانت هناك فرضيات « علم – مستقبلية » (وهل يمكن لمثل هذه الفرضيات أن توجد) يمكن تطبيقها بالطريقة نفسها في مجال علم الاقتصاد وعلم الفلك ويمكن أن يتطور منها علم مستقل ؟ في رأيي أن هذا السؤال هو مقدمة منطقية طرائقية للوصول إلى علم المستقبل كعلم .

ماريا هوللو يانوسي :

إن المختصين بعلم المستقبل لا يعتبرون أنفسهم أعضاء فرع مستقل من العلوم ولكنهم يعملون بطرائقية تتواشج مع عدة فروع علمية . ولكن ، ألن يكون ممكناً – كما هو الحال في التاريخ الذي يعمل أيضاً من خلال طرائق عديدة ومختلفة – أن نتحدث عن علم « تاريخ المستقبل » دون أن ندعي – كما يفعل بعض المختصين بعلم المستقبل – بأن لعلم المستقبل طرائقيته الخاصة ؟

لوكاتش :

هناك على كل حال اختلاف كبير هنا . لكل تاريخ – أكان هذا التاريخ هو علم الفلك أو الجيولوجيا أو أي تاريخ آخر – أساس في الوجود مادي ومحسوس . وإذا ما نظرت إلى الأمر من الوجهة الماركسية فإن التاريخ يعني هيمنة العمليات التي لا يمكن العودة بها إلى الوراء . كل تلك النظريات عن التاريخ التي وردت في القرن التاسع عشر ، كنظريات « ديلتي »(٢) و « ريكرت »(٣) مثلا ، والتي تختصر التاريخ إلى مجرد تاريخ

للبشرية فحسب ، تنتهي إلى اللاعقلانية وذلك بمغايرتها وبشكل ميكانيكي بين الطبيعة وهي « عقلانية » وتاريخ البشرية وهو « لاعقلاني » . ولذا فإنه من الضروري توحيد التاريخ مع وعي التاريخ . ولكني أشارك ماركس وجهة نظره القائلة إن الجيولوجيا أو الداروينية يجب أن يعتبرا أيضاً من علوم التاريخ رغم أنه ليس هناك من « وعي » في الجيولوجيا على سبيل المثال .

لو أردت أن أركب كل العناصر « العلم – مستقبلية » الموجودة في أكثر العلوم تنوعاً ، فإني لا أستطيع في الواقع سوى أن أتبنى المفهوم الشائع تماماً – « سيكون هناك مستقبل » – كأساس لذلك . على أية حقائق من حقائق الوجود – والتي هي في علم الفلك نفسها في تاريخ الأدب – يمكن أن يعتمد علم المستقبل ؟ في الوقت الحاضر لا يمكننا أن نكتشف مبدأً عاماً لوجود المستقبل ؛ ولكن مجرد – وهذا يعيدنا إلى التاريخ – أن المستقبل سوف يكون – وهذا أقصى ما يمكن للانسان أن يتنبأ به – أمراً لا يمكن العودة به إلى الوراء وذلك في كل ميدان وكما كان الأمر في الماضي تماماً . ومهما تحول المستقبل إلى ماض فسوف يظهر على أنه استمرار لتعذر العودة بالعملية إلى الوراء . ولذلك أصر على وجهة النظر القائلة إنه لا يمكن أن يوجد علم واحد لا يتضمن مراحل « علم – مستقبلية » . ولكني أشك بإمكانية قدرتنا على خلق علم مستقل يسمى « علم المستقبل » رغم قدرتنا على فصل الرياضيات أو الهندسة أو نظرية المعرفة أو المنطق إلى فروع مستقلة من المعرفة .

يوتا ماتسر :

هذه قضية تتعلق بهدف علم المستقبل ، أي قضية أن تحديد ميدان هدفه بشكل دقيق أمر غير ممكن .

لوكاتش :

أجل ، إن علم المستقبل مشدود دائماً إلى الهدف المحسوس ولذا فإنه مشدود إلى التاريخية ، إلى عدم امكانية العودة إلى الوراء في ذلك الميدان الذي نرغب بالتعامل معه . وهذا الميدان يمكن – طبعاً – أن يكون المجتمع بكامله . لا أجادل في هذا . ولكن هيا نأخذ علم الفلك كمثال : منذ أن بدئ بمعالجة قضايا علم الفلك أو أساس علم الذرة ، رأينا أن الاجسام السماوية التي نستطيع مراقبتها متواجدة في أشكال مختلفة من التركيب المادي . لا يمكننا

إطلاقاً أن نستبعد أن تحدث فيها عمليات لا يمكن عودتها إلى الوراء ، وإنه عندما يترسخ تركيب مادي معين لنجمة ما ، فقد يبرز عند ذلك الحساب « العلم – مستقبلي » ، أي : في أي اتجاه سيسير التغيير المادي في هذا النجم ؟ وهذا سيكون حكماً « علم – مستقبلي » ضمن علم الفلك . ولكني لا أرى أي عامل مشترك بين دراسة التطور المادي المحتمل لنجم ثابت والتطور المحتمل للشعوب الأفريقية ، على سبيل المثال .

يانوسي :

أعتقد أن هناك على كل حال مسألة أريد طرحها – رغم أنها قد طرحت بشكل شديد العمومية . لو لاحظ أحدنا العملية التاريخية بعد حدوثها ، فإن باستطاعته أن يجد في هذه العملية التي لا يمكن العودة بها إلى الوراء خاصية تدعيم نفسها بنفسها مثلا ؛ أي أن العملية تصبح مدعمة حتى تصل إلى مرحلة تنقلب فيها إلى عكسها وتبدأ بإزالة شروطها هي . وبالنسبة للرأسمالية فإن هذه حقيقة قد سبق وأمكن ملاحظتها . إذن ، يستطيع الواحد منا أن يدرس الماضي من موقع علم المستقبل كي يثبت أية عمليات قد يجري تقديرها استقرائياً تقريباً ، ولأي فترة من الزمن ، بما أن قوانينها قد تركت أثراً قوياً على الماضي . ومن ناحية أخرى فبإمكان واحدنا أن يثبت أية عمليات تتغير بسرعة كبيرة (مثلا من خلال الصدفة) وإلى درجة أنه لا يمكن تقديرها استقرائياً إلا لامتدادات قصيرة تماماً من الزمن . إمكانية التأثير على هذه العمليات، إمكانية التقدير الاستقرائي ؛ هي مسألة عامة . ولكن بالنسبة إلى أمثلة كعلم الفلك أو الشعوب الافريقية فإنه يصبح واضحاً إلى أي مدى يعتمد حجم إمكانية التقدير الاستقرائي على الهدف . أعتقد أن اكتشاف حجم إمكانية التقدير الاستقرائي بالنسبة إلى العمليات المختلفة قد يكون مبدأ شاملا وعملياً لعلم المستقبل ، وهو مبدأ أفضل من ذاك الذي يقول : هذه العمليات لا يمكن العودة بها إلى الوراء . صحيح أنه لا يمكن العودة بها إلى الوراء ولكن لها درجات مختلفة من الثبات أو المتانة .

ماريا هوللو يانوسي :

ولكن هناك مظهراً آخر لم يجر التطرق إليه بعد . هناك عمليات تجري في المجتمع وفي الاقتصاد يمكن التنبؤ بها وإدراكها ، ولكن لا يمكن إلا بالكاد التأثير عليها ؛ اتجاهات كتراجع العمل اليدوي الشاق ، أو نقص عدد العمال في مجال الزراعة ؛ اتجاهات عامة ترافق التطور التقني أو الاجتماعي أو الاقتصادي دونما اكتراث بالأنظمة . ثم هناك التأثيرات الجانبية لهذه الاتجاهات العامة والتي يتكرر ذكرها ، وعلى الأخص تلك السلبية

منها : مثلا ، التلوث البيئي والضجيج والظواهر السلبية الأخرى لتوسع الحياة الحضرية أو التحضر ، والتي لا يمكن إيقافها ولكن يمكن بالتأكيد حصرها . وبين هذين الحدين توجد — وذلك في كل ميدان من ميادين التطور تقريباً — مجالات يمكن التأثير عليها بالتأكيد في المستقبل ، مثلا ، في ميدان التنوير العلمي والتربية والثقافة . وسيكون على عاتق علم المستقبل أن يكتشف الحد الممكن لمثل هذه التغيرات المقصودة . ولكن من الضروري لذلك أن نكتشف أولا الاتجاهات الموضوعية — التقدمية منها وتلك اللاانسانية والضارة والتراجعية — والتي تم ذكرها ولا يمكن إلا بالكاد التأثير عليها ، كما أنه يجب التثبت من مجالات صحتها .

لقد اعتدت أن تقول إنه بإمكانك أن تستنتج مع ماركس في الحقيقة ثلاثة اتجاهات عامة فقط تتعلق بالمستقبل الإنساني وهي : تراجع عوائق الطبيعة ؛ وانخفاض وقت العمل الضروري لإعادة إنتاج العمل الإنساني وتوحيد أو اندماج البشرية . وإذا ماأخذنا هذه الاتجاهات الثلاثة كأساس فإنه بإمكاننا مسبقاً أن نستخلص نتائج معينة منها ؛ مثلا : في ميدان التخطيط التربوي ، من الممكن أن نتوقع تناقص الوقت المخصص للعمل وتنامي الوقت المخصص للراحة . وسيتم تنفيذ هذا — إذا واتت الأحوال — في التخطيط الطويل الأمد . وبهذا المعنى فنحن جميعاً نفكر « بأسلوب علم — مستقبلي » .

لوكاتش :

إن ما أريد التشكيك به هنا هو علم المستقبل كعلم مستقل . وعلي أن أقر بأني كثير التشكك تجاه العديد من العلوم الجديدة . ستعذرينني يا « يوتا » لو استعملت مثلا قديماً : في القرن التاسع عشر قام كل من « كانت » و « تاين »(٤) بفصل علم الاقتصاد عن علم الاجتماع ، ليس تعارضاً مع ماركس فحسب بل تعارضاً مع « ويليام بتي » (٥) و « آدم سميث » — وهما الاقتصاديان القديمان اللذان كانا ، دون استثناء ، عالمي اقتصاد واجتماع . وهذا في رأيي اتجاه خاطئ جداً . إن علم الاجتماع غير المؤسس على علم الاقتصاد مجرد هذر وثرثرة . ليس صحيحاً وجود علم اجتماع مستقل ، ولكن علم الاجتماع هو مظهر من مظاهر بحث شامل اقتصادي وصحيح عن الحقيقة . هل تفهمين الآن تشككي ؟ وإذا كنت متشككاً بعلم الاجتماع كعلم مستقل فإني أخشى بشكل ما ظهور علم خاص بالمستقبل الآن ؛ وأريد التأكيد على كل حال بأني رغم إنكاري لعلم الاجتماع كعلم مستقل إلا أني متحمس تماماً للبحوث « العلم — اجتماعية » (السوسيولوجية) ، وهذان ليسا تصريحين متناقضين ،

كما لا أرغب في أن يساء فهمي هنا : ولن أتوقف عن التصريح بتشككي تجاه علم المستقبل كعلم ، ولكني متحمس كثيراً للبحوث « العلم — مستقبلية » .

يوتا ماتسنر :

إن الحديث عن علم المستقبل كعلم بالمعنى الصارم للكلمة أمر فيه الكثير من الإشكال دون شك ، لأن هدفه كما سبق وقيل — ألا وهو بعد (بضم الباء وتسكين العين) المستقبل — أمر صعب الإدراك ، كما أنه مرتبط بالصعوبات المنهجية التي وصفتها . من الصعوبة بمكان التحدث عن المستقبل كنظام ذي وحدة متراصة وتناغم كلي ، لأن البحث عن المستقبل هو بحد ذاته أمر بالغ الاختلاف والتمايز في عناصره وخواصه ، وخاصة في متضمناته السياسية وأهدافه المعلنة . من الضروري محاربة تلك المدارس التابعة لعلم المستقبل والتي تتخذ موقف العلم البريء ولكنها ترغب في الواقع بالاحتفاظ بالاوضاع السياسية الحالية حتى المستقبل . عندها لن تحدث مرحلة البديل ، مرحلة التغيير النوعي من خلال الممارسة ، تلك التي تحدث عنها ماركس .

لوكاتش :

أوافقك هنا تماماً . اعذرني من فضلك لو عدت إلى الماضي : ليس علينا أن ننسى أنه عندما تدهور الإقطاع وبرزت « حركة التنوير » بعد « عصر النهضة » تواجد نموذجان من نماذج نظام التفكير . أحدهما كان وريث الفلسفة السكولاستيكية (المدرسية) السائدة في العصور الوسطى والتي اعتبرت أن العالم المقدس الذي خلقه الله يسير وفق القوانين الخالدة لإرادة الله . ومن ناحية أخرى برزت « حركة التنوير » التي اكتشفت تدريجياً الحوافز الدنيوية المستقلة والجوهرية التي تغير المجتمع ؛ وآخذ مثلا على ذلك علم الاقتصاد الذي وجد خلال القرنين السابع والثامن عشر . لا يمكن أن نعبر عن هذا الامر بطريقة أخرى : فانطلاقاً من علم الاقتصاد الذي جاء به « ويليام بتي » يمكننا أن نرى رصداً « علم — مستقبلي » للمجتمع البورجوازي وهو يتطور . وسيكون من المضحك أن نجادل في أن عدداً غير محدود من العناصر « العلم — مستقبلية » لم تكن متضمنة في أعمال كل من « هولباخ »(٦) و « هلفيشوش »(٧) و « روسو » و « فولتير » و « ديدرو » وآخرين ، وهم الذين — من خلال تحليل المجتمع الإقطاعي المتدهور ونهوض الرأسمالية — قد حاولوا اكتشاف سلسلة معينة من المراحل المتوازنة التي كانت مهمة لتطور المستقبل . ونحن نفهم

اليوم أنهم قد وجدوا حقيقة أمور كثيرة وأنهم في أمور أخرى كثيرة قد أهملوا التطور الحقيقي .

يوتا ماتسنر :

هذه السلسلة من المراحل المستمرة تشبه الخبرة المتراكمة ؛ وبدون تجميع وتقويم الخبرة فإن علم المستقبل أمر مستحيل طبعاً . ولكن من المهم معرفة إذا ما كان أفق البحث في المستقبل يتضمن فقط تلك التجارب التي يمكن تقويمها لأجل ترسيخ النظام القائم ؛ أو إذا كانت تلك الخبرات التي تشكك في بنى المجتمع ، وخاصة تلك البنى التي تعيق حدوث مستقبل ديموقراطي . سيجري تضمينها أيضاً . إن على علم المستقبل الانتقادي أن يقوم بالمهمة الثانية .

لوكاتش :

الثانية هي الصحيحة وهذا أمر واضح . في هذه المرحلة من التاريخ الإنساني حيث تتصارع تشكيلات مختلفة مع بعضها ، فإن هذه الازدواجية متواجدة باستمرار . ولهذا أشرت إلى « حركة التنوير » ، ففيها تكمن هذه الازدواجية بشكل حاد واستثنائي . ويوجد اليوم طبعاً خيار بين الرأسمالية والاشتراكية ، وهو أمر لا يمكننا التهرب منه ، وأنا أعتقد أن علم المستقبل لا يرغب في معرفة ما سيكون عليه المستقبل فحسب ، ولكن يتوجب عليه أن يعرف أيضاً كيف سنتصرف حتى نصل إلى مستقبل مرغوب . وهنا ثانية تنتقل المشكلة من المنهج العلمي إلى الممارسة السياسية .

ماريا هوللو يانوسي :

ربما تكون الأطروحة الحادية عشرة حول « فويرباخ » ممكنة التطبيق على علم المستقبل الانتقادي : إن مابهم ليس تفسير العالم وإنما تغييره .

ولكن دعني أقل كلمة أخرى حول تشككك بعلم المستقبل ككل . إن علم المستقبل البورجوازي — فقط — هو الذي يرغب في الواقع أن يعتبر علماً . لقد صاغ « غالتونغ »(٨) هذا وبشكل واضح وخاصة في « كيوتو »(٩) عندما قال : إن علم المستقبل البورجوازي الذي يؤكد ، فيما يتعلق بنفسه ، أنه ليس إيديولوجيا وإنما علمياً وذلك لأنه يستعمل مناهج العلوم التجريبية والعلوم الطبيعية — وبالضبط علم المستقبل « التنبؤي » ذاك الذي يدعي الموضوعية المتحررة من الإيديولوجية — علم المستقبل البورجوازي هذا إيديولوجي

لأنه يقدر المستقبل استقرائياً على أساس نظام القيمة الحاضر . ويجب أن يعارض هذا بعلم مستقبل« توجيهي » ، أي علم مستقبل يريد أن يساهم في صياغة المستقبل على أساس التسليم بالقيم . وبذلك التمس « غالتونغ » علم مستقبل لا يكون علماً وإنما أساليب سياسية فعالة .

لوكاتش :

من الضروري توضيح مسألة المصطلحات الفنية في هذه المرحلة : إن النظرة القائلة ان الإيديولوجيا نوع من العلم المزيف أو الذاتي نظرة غير صحيحة . لقد حدد ماركس ماهية الإيديولوجيا وبدقة تامة . إن التطور الاقتصادي للمجتمع يبرز مشاكل معينة ، وتوجد الإيديولوجيا كي تجعل هذه المشاكل مدركة ولأجل محاربتها . لا يوجد تعارض بين الإيديولوجيا والعلم . يمكن للإيديولوجيا أن تكون علمية ويمكنها أن تكون غير علمية ؛ ويمكن للعلم في ظروف معينة أن يكون إيديولوجياً أو غير إيديولوجي .

ماريا هوللو يانوسي :

لم يستعمل « غالتونغ » فكرة الإيديولوجيا بمعنى ازدرائي . لقد كان يعني في الواقع أن علم مستقبل توجيهي هو إيديولوجي وتقويمي بشكل واع .

لوكاتش :

يجب ألا ننسى أن أعظم الصراعات الإيديولوجية في القرون الأخيرة قد جرت في ميدان العلوم . إن قضية ما إذا كان « كوبرنيكوس » أو « بطليموس » على حق كانت ولقرون عدة قضية إيديولوجية يحرق الناس من أجلها أو يشنقون أو تقطع رؤوسهم . لا يمكن أبداً التنبؤ بالزمن الذي سيتطور فيه علم ما إلى إيديولوجيا . ولقد مر زمن لم تكن المعارك الإيديولوجية فيه تخاض بأسلحة علمية . ففي القرون الوسطى كانت هذه المعارك تجري في ميدان الدين واللاهوت ، بينما عمّ أن جاء القرن السابع عشر إلا وكانت تلك المعارك قد اتخذت طابعاً علمياً . وينطبق هذا على أيامنا هذه أكثر من السابق . مثلا : من « غهلن » (١٠) إلى « شبنغلر » برزت دوماً مسألة مجيء مرحلة ينتهي معها التاريخ ؛ وما هذه سوى إيديولوجيا ، أعني تلك الرغبة في أن تتلاعب الدوائر البورجوازية بالأسعار والسوق لكي يستمر هذا التلاعب الحالي كشكل خالد للمجتمع الإنساني .

يونا ماتسنر :

كيف تحدد العلاقة بين اليوتوبيا وعلم المستقبل ؟

لوكاتش :

تظهر اليوتوبيات في أكثر أوقات الأزمة تجلياً ، وحين يصمم بناء عقلاني – أخلاقي من خلال الواقع ثم يسقط على المستقبل . إن أقوى جوانب اليوتوبيا هو نقد الشروط التي صيغت من خلالها اليوتوبيا ؛ ولكن لا يمكن لليوتوبيا أن تتحقق من خلال تلك الشروط الاجتماعية . ويعوز اليوتوبيات الأصيلة في كل مرحلة من مراحل تطورها – ولقد أدرك ماركس هذا في وقته – ذلك الشيء الذي يجعل هذه اليوتوبيات تتحول إلى واقع من خلال فكرة مجردة . الاشتراكية ليست يوتوبيا ، لأن الاشتراكية – وفقاً لماركس – تنمو من خلال التطور الحقيقي لقوى الإنتاج . كما أنها ليست شكلا مثالياً يتعارض مع الواقع . لقد قال ماركس ، مثلا ، في « نقد برنامج غوتا » إن المجتمع الاشتراكي سيظل محتوياً على عدد كبير من عناصر الرأسمالية . لم ينطلق ماركس من الوضع الاشتراكي ولكنه رأى ذلك كنتيجة لتطور حدث عن طريق ضرورة سببية لا يمكن العودة بها إلى الوراء . وقد وفرت هذه – في مرحلة معينة – « إمكانية » الثورة الاشتراكية .

هنالك أيضاً المنهج الماركسي المسمى « البحث اللاحق » والذي يمكن من خلاله تمييز اتجاهات معينة ؛ وهذا ليس مايدعى اليوم بعلم المستقبل . ولكن يجب ألا يلصق علم المستقبل بالمثل الأعلى للبصيرة العلمية المتحررة من الممارسة السياسية . لا يمكن سوى من خلال البصيرة أن يجري التأثير على أمر ما وتغييره . وأدعي بأنه لو لم يرغب المرء بالتأثير على شيء ما ، فإنه إذن لا يبحث عن الأسباب . ليس محض صدفة وبالتأكيد أن تقوم مجلة « فيوتوروم » بنشر عدد خاص عن بحوث السلام . إن الحرب والسلام مرحلتان حاسمتان في الممارسة الاجتماعية . وهذا بوضوح مكان صالح لاكتشاف أسباب الصراعات .

يوتا ماتسنر :

لقد حدد « بلوك »(١١) في «Neus Fornm» علم المستقبل كبديل بورجوازي للماركسية . وفي رأيي أنه يجب أن تحل الماركسية محل علم المستقبل البورجوازي إذ أنه وبصورة ساحقة استراتيجية تهدف إلى منع الأزمات والكوارث التي قد تهدد الوجود البورجوازي ؛ أما الماركسية فتحتوي على عناصر من البصيرة ومن الممارسة السياسية وهي لذلك مؤهلة لهذا الدور .

لوكاتش :

هذه هي القضية القديمة ، قضية تفوق الماركسية . إذا كانت الماركسية متفوقة على

علم الاجتماع والتاريخ البورجوازيين في تحليلها للمجتمع المعاصر وللتطور الذي قاد إلى المجتمع المعاصر ، فستكون متفوقة على علم المستقبل أيضاً . لايمكننا فصل هذين الأمرين . وإنها لقصة قديمة في الحقيقة تلك التي تقول إن الأم التي تعرف طفلها منذ ولادته ستَرى تطور طفلها بشكل أفضل من الطفل ذاته . وأعتقد أن الفرق بين الماركسية والعلم البورجوازي يمكن أن يوصف بالطريقة نفسها . إن المجتمع البورجوازي لا يعرف في الحقيقة مجتمعه ذاته . إنه يعرف أقل مما تعرف الماركسية قوانين الحركة التي خلقت هذا المجتمع والتي ستستمر في خلق هذا المجتمع ، ولذا فإن العلم البورجوازي أقل شأناً من الماركسية في مجال قضايا علم المستقبل .

يانوسي :

لنتوقف عند مثل الطفل . لقد تابعت الماركسية بشكل صحيح تطور الطفل حتى عامة العاشر على سبيل المثال ، ولكنها تصورت أن هذا الطفل سيظل دائماً في العاشرة من عمره . إنها لم تلاحظ أن الطفل قد أصبح مراهقاً في غضون ذلك ، ولذا فإنها لم تعد تفهم ذلك الطفل بعد ذلك . يجب على الماركسية أن تعوض عما فات ، أي تلك الفترة مابين العاشرة وحتى سن البلوغ وعندها ستكون متفوقة على العلم البورجوازي .

لوكاتش :

أوافقك على ذلك تماماً بما أني كنت ولا أزال أطالب به منذ عشرين عاماً وباستمرار . إني أجد الأمر مضحكاً عندما يحاول شخص ما أن يشرح اليوم الظواهر الأمريكية من خلال كتاب « لينين » عن الإمبريالية مباشرة ، وهو المكتوب عام (١٩١٤) . وفي عهد « ستالين » فاتتنا فرصة أن نعد تحليلا للرأسمالية الجديدة . وطالما أعوزنا هذا التحليل فنحن لسنا بالماركسيين الحقيقيين . ولذلك أود أن أصحح نفي بنفسي : قد يكون « بلوك » على صواب في كلامه عن الماركسية الحقيقية ، ولكنه ليس على صواب تماماً بالنسبة لماركسية اليوم ، رغم أن الماركسية القديمة متفوقة في عدة مجالات على النظريات البورجوازية . لن تكون التنبؤات الحقيقية ممكنة إلا عندما نكون قد درسنا التغييرات التي طرأت على الرأسمالية في العقود الأخيرة وذلك بأسلوب ماركسي علمي . ولسوء الحظ فإن هذا لم يتم بعد . هناك بحوث فردية هنا وهناك ولكن لم توجد بعد نظرية عن الرأسمالية الجديدة .

هوامش المترجم

(١) John Galbraith ولد عام (١٩٠٨) وهو اقتصادي أمريكي من أنصار نظرية كينيزي الاقتصادية .

(٢) Wilhelm Dilthey (١٨٣٣ – ١٩١١) فيلسوف ألماني كان ينادي بعلم النفس التحليلي كأساس الفلسفة ، وبعلم روحاني مركزي يفيد من العلوم الطبيعية ، وقد ركز على التاريخ وتطور الأفكار واستبعد الميتافيزيك .

(٣) و (٨) و (١٠) لم أجد لأي من الأسماء « Rickert » و « Galtung » و « Gehlen » أية إشارة وذلك في الموسوعات التالية : موسوعة جامعة كولومبيا والموسوعة الانكليزية « بريتانيكا » وموسوعة « لاروس » الفرنسية .

(٤) Taine (١٨٢٨ – ١٨٩٣) ناقد ومؤرخ فرنسي . اعتبر الانسان نتاجاً للوراثة والبيئة وشكلت نظرياته أساس المدرسة الطبيعية . ألف « تاريخ الأدب الانكليزي » (١٨٦٤) و « أصول فرنسا الحديثة » ٦ مجلدات (١٨٧٦ – ١٨٩٣) .

(٥) William Petty (١٦٢٣ – ١٦٨٧) اقتصادي انكليزي له مؤلفات في الاقتصاد السياسي والإدارة والمال .

(٦) Holbach (بالفرنسية أولباك)(١٧٢٣ – ١٧٨٩) فيلسوف فرنسي كان صديقاً لديدرو وروسو . وكان يعتقد أن الإنسان أخلاقي من الداخل ولكن التربية هي التي تفسده . وهو واحد من مؤلفي الموسوعة الفرنسية الأولى التي ظهرت بين عامي (١٧٥١ – ١٧٧٢) .

(٧) Helvetius (بالفرنسية إلفا سيوس) (١٧١٥ – ١٧٧١) فيلسوف فرنسي وواحد من مؤلفي الموسوعة الفرنسية المذكورة سابقاً.من مؤلفاته (مقالات حول العقل ١٧٥٨) الذي قال فيه إن كل الناس يولدون بنفس القدرات ولكن التأثيرات التربوية هي التي تميزهم عن بعضهم البعض .

(٩) Kyoto مدينة يابانية كانت العاصمة الامبراطورية بين (٧٩٤ – ١٨٦٨)

(١١) Bloch هناك على الأقل ستة كتاب ومفكرين بهذا الاسم ومعظمهم معاصرون ولذا لم أستطع أن أعرف أي « بلوك » أراد المتناقشون الاستشهاد به هنا .

رسالة يوغوسلافيا

فتح ملف الشاعر مايكوفسكي

محمّد موفاكو

ليلي بريك Lili Brik العجوز التي كاد أن يغمرها النسيان، استردت، بين ليلة وضحاها، بعض ماتستحق حين فتحت ثانية ملف الشاعر المناضل مايكوفسكي، على اعتبارها المرأة التي عاشت مع مايكوفسكي حتّى انتحاره الاحتجاجي. وهذا الملف، الذي أثار بعض الشجون عن هذا المناضل، قد تضمّن ورقتين فقط. وأما مسألة نشر هاتين الورقتين فما زالت محيرة إلى حد ما، حيث ارتأت أرملة مايكوفسكي من موسكو أن تسمح فقط للصحافة اليوغسلافية أن تظهرهما للنور.

الورقة الأولى عبارة عن رسالة وجهتها ليلي بريك إلى ستالين حول ممارسات الردّة البيرقراطية ضد مايكوفسكي حتّى بعد انتحاره، وتحمل هذه الرسالة تاريخ ٢٤ تشرين الثاني ١٩٣٥ وهذا هو نصّها الكامل :

« الرفيق العزيز ستالـين :

بعد وفـاة الشاعر مايكوفسكي انتقلت إلي كل الأعمال المتعلقة بأشعار مايكوفسكي وبتخليدآثاره.

ومن ناحيتي فأنا أقـوم بكل مافي وسـعي لكي تطبع أشعاره ، وتحفظ آثاره ، لتقرب للجمهور الذي يبدي الكثير من الاهـتمام لمايكوفسكي .

وهذا الاهتمام بمايكوفـسكي ينمو سنة بعد سنة .

لقد مرت سـتة أعـوام على وفاة مايكوفسكي ، ذلك الذي لم يخلفه أحـد ، وقـد بقي كما كان الشاعر الأعظم لثورتنا .

ولكن هـذا لايبدو أن الجميع يتفهمونه حتى ولو من جـانب بعيـد .

عما قريب ستكتمل ستة أعوام على وفاته ، ومن أعماله الكاملة صدر فقط النصف ، وتلك صدرت في ١٠٠٠٠ نسخة . لقد تم الحديث منذ أكثر من سنة حول إصدار جزء ؛ ولقد سُلّمت المخطوطة منذ زمن ولكنها إلى الآن لم تعد .

كتب الأطفال لم يعد طبعها بقليل أو كثير .

وفي المكتبات لم يبق شيء من كتب مايكوفسكي ، وأصبح من غير الممكن أن تشري كتاباً في أي مكان .

بعد وفاة مايكوفسكي ، أقترح في قرار للحكومة أن تؤسس غرفة عرض خاصة (كابينة) لمايكوفسكي في إطار الأكاديمية الشيوعية ، حيث ينبغي أن تجمع كل المـواد والمخطوطات . وحتى اليوم لم تؤسّس هـذه الغرفة بعد .

قبل ثلاثة اعوام اقترح السوفييت المنطقي للمنطقة ابرو ليغارية أن يرمـّم المنزل الأخـير

لمايكوفسكي ، وأن ينشأ فيه مكتبة منطقية .

وبعد فترة أخبروني أن السوفييت الموسكوفي قد رفض أن يقدم الأموال ، مع أن مايلزم كان القليل منها فقط .

المنزل متميز بكامله ، إذ أنه يكشف عن النمط الذي عاش فيه مايكوفسكي . وهو بسيط ، متواضع ونظيف .

لقد جرى الحديث أكثر من مرة في أن تأخذ ساحة النصر في موسكو وشارع ناجدينو فا اسم مايكوفسكي ، ولكن حتى هذا لم يتحقق .

وهذه من المسائل الجوهرية ، ولكن أذكر هنا الكثير من الحقائق والحقائق الأبسط . من هذا مثلاً ماحدث بقرار المفوضية العامة لعام ١٩٣٥ ، الذي تم بموجبه طرح بعض القصائد من كتاب الأدب المعاصر ، كقصيدة « لينين » و « حسناً » . وهذه الآن لم تعد تذكر .

كل هذا معاً يثبت أن مؤسساتنا لاتتفهم أهمية مايكوفسكي ، دوره التحريضي وراهنيته الثورية . انهم يزدرون الاهتمام العظيم ، الذي يبدو له في وسط الشبيبة السوفيتية والكومسمول .

وأنا وحدي لاأستطيع أن أواجه هذه اللامبالاة البيروقراطية وهذه المقاومة . ولهذا السبب أتوجه بعد ست سنوات إليكم ، لأنني لاأرى وسيلة أخرى تخرج بها إلى النور كل الأعمال الثورية الموروثة عن مايكوفسكي . »

ل . بريك

أما الورقة الثانية فتتضمن جواب ستالين على هذه الرسالة . وكانت ل . بريك قد تسلمت فوراً هذا الجواب ، حيث أستدعيت مباشرة إلى مكتب نيكولاي يجوف ، سكرتير اللجنة

المركزية ولجنة المراقبة المركزية حينئذ ، حيث سمح لها أن تنقل جواب ستالين الذي خطه على صدر الرسالة بقلم أحمر :

« الرفيق يجوف ، أرجوكم بإصرار أن تظهروا العناية برسالة بريك . لقد كان مايكوفسكي وسيبقى الشاعر الأكثر عبقرية للمرحلة السوفيتية . وأن اللامبالاة ازاء أعماله وآثاره هي جريمة . أعتقد أن اعتراضات بريك هي في محلها .وفيما يتعلق بها (أي بريك) أعوها إلى موسكو . واعتمدوا في هذا على تالTal ومهليس Mehlis واعملوا كل ماعزمنا عليه . وإذا لزمت مساعدتي ، فأنا مستعد لتقديمها لك .

سلاماً ! ي.ستالين

وقد يبدو هنا على رسالة ستالين بعض اللطف ، وبعض المجاملة في معاملة يجوف لبريك . إلا أن هذا كله سيعاد النظر فيه في العام اللاحق ، وحتى نهاية الثلاثينات ، مع تصفية الرمق الأخير للديمقراطية السوفيتية .

* * *

اقتحام التسيير الذاتي لدور النشر

التسيير الذاتي ينتمي إلى ذلك العالم ، عالم : كل شيء أو لاشيء ، فالتسيير الذاتي ليس لافتة تعلق على سطح المعمل ، بل هو مشروع متكامل لإلغاء أي وساطة قمعية بين الانسان وأنشطته الحرة ابتداء من البيت ، ومروراً بالمدرسة والجامعة ، وإلى مركز العمل سواء في المستشفى أو في المصنع أو المؤسسة إلخ . في البداية اقتحم التسيير الذاتي المصانع بشكل أو بآخر ، إلا أنه أخذ بعد ذلك يشد أيضاً من هم خارج المصانع ، وبهذا أخذت دائرته تتسع لتؤكد في الوقت نفسه على أن التسيير الذاتي لن يكون تسييراً مالم يكتمل بارتباط دوائر بعضها ببعض ، وبهذا فقط يمكن أن يحكم عليه .

ومن هذا تواردت الأنباء من سراجيفو عن المشروع الذي طبقته دار النشر Svjetllost . فقد اقترحت هذه الدار على الكتاب والمؤلفين ، الذين يتعاملون معها في طباعة مؤلفاتهم ، توقيع اتفاق قائم على التسيير الذاتي . وبطبيعة الحال فقد قبل الكتاب والمؤلفون هذه الدعوة ، وسرعان ماتأهبوا لتوقيع هذا الاتفاق .وبالاستناد إلى

هذا الاتفاق يتحول هؤلاء الكتاب والمؤلفون إلى مسيرين ذاتيين أيضاً ، يمتلكون حق التقرير فيما يتعلق بانتاجهم : الكتاب . وحتى الآن كانت مسألة هذا الانتاج : الكتاب ، يقررها فقط العاملون في دور النشر ، حيث يعقد عادة مع الكاتب أو المؤلف اتفاق ما .

ولكن مع توقيع هذا الاتفاق القائم على التسيير الذاتي ، الذي ذهبت إليه دار Svjetllost ، ستأخذ الأمور وجهة أخرى ، إذ أن الدافع وراء هذا التصرف إنما يعود إلى إعادة تقييم دار النشر ذاتها كمؤسسة . وحسب هذا التقييم ، فإن عائدات دور النشر لا تنبع فقط من نشاط العاملين في هذه الدور ، وإنما تنبع أيضاً من نشاط الكتاب والمؤلفين . وعلى هذا تنبع الحاجة إلى إقامة علاقة قائمة على التسيير الذاتي بين هؤلاء وأولئك ، تهدف إلى إدخال نشاط الكتاب والمؤلفين ونشاط العاملين في دائرة واحدة ، تتسع لنقاش كتابات الكتاب وعمل العاملين .

* * *

نعم للارتقاء القومي ولاالقوموية

في هذه السنة تمتع كتاب د . ستيب شوفاري Stipe Shuvari « قومية وقوموية Nacionalno i nacionalisticko» بأهتمام خاص ، وذلك لراهنية المسألة التي يتناولها . وتجدر الملاحظة أن اهتمام د . شوفاري بهذه المسألة ليس مجرد التفاتة عابرة أو موقوتة ، بل هو حصيلة سنوات عديدة من الشغف في الولوج إلى عالم هذه المسألة ، ومن المعروف أن هذا الكتاب هو المحاولة الثانية لـ د . شوفاري في هذا الاتجاه بعد كتابه الأخير القوميات والعلاقات القومية في يوغسلافيا الاشتراكية » ، الذي صدر قبل خمس سنوات .

ومادة الكتاب ، كما تبدو من العنوان ذاته ، تدور حول المسألة القومية «والقوموية Nacionalizm» ، وبالعبارة المحلية عن المقبول واللامقبول بين هذين القطبين . ومن هنا يفتتح المؤلف الحديث من الصفحات الأولى ، حين يتحدث فوراً عن مسألة تحديد القومية (وهنا جعلناها مرادفة لـ Nationality التي تعني الأمة أيضاً) من الناحية الماركسية ، بعد أن أكد على غياب تحديد مقبول من كافة أطرافه القومية ، على الرغم من كثرة التحديدات المطروحة من نواحي مختلفة . وهذا يرجع ، في تقدير المؤلف ، إلى أن الماركسيين لم يدلوا بدلوهم بعد في بئر هذه المسألة . وعلى كل حال ، يرى د . شوفاري أنه فيما يتعلق بتحديد القومية في الأدبيات الماركسية المطروحة حتى اليوم ، بل وحتى في الأدبيات غير الماركسية ، تؤخذ هذه

العوامل لتحديد وتمييز القومية : الأرض ، اللغة ، الرابطة الاقتصادية ، الرابطة الثقافية ، المصير المشترك ، التركيب النفسي القومي ، الطابع القومي ، الوعي القومي ، التركيب السياسي، تواجد الدولة (هنا قد يكون لدينا حرفياً : التدول ، ونقصد هنا خط الأرتقاء التاريخي نحو الدولة) إلخ . وعلى مايضيف د . شوفاري فإن كل عامل من هذه العوامل لا يستغنى عنه في تحديد القومية ، ولكن مع هذا لابد من إضافة ما ، كي يتبين لنا أي العوامل أكثرها صميمية في تحديد القومية .

وعن هذا يذكر المؤلف أنه ليس من المهم دائماً بالنسبة القومية أن يكون لها أرض ما ، طالما أن هذه تمتلكها كل رابطة بشرية وكل تجمع عرقي ، ولكن المهم هو أن تتواجد على هذه الأرض المعينة الرابطة الاقتصادية والسياسية المتداخلة حتى درجة معينة من الارتقاء . وفي اللغة يحيا الوعي المتطور للقومية وكذلك تاريخها ، وأما عنه الرابطة الاقتصادية ، فيذكر د . شوفاري في أنه ليس بكاف في أن تؤخذ هذه بذاتها لتحديد القومية . ومن الأفضل ، بالنسبة للمؤلف ، أن تفهم القومية كشكل لتنظيم وتجميع وتوزيع فائض العمل في الاقتصاد البضاعي والنقدي ، أما الثقافة القومية فتكاد بصعوبة ، على مايذكر المؤلف ، أن تتضمن ماهو نوعي ليميزها بذلك عن الثقافة الإنسانية العامة . ولكن مع هذا فإن للقوميات ماهو خاص في كتابها وقوادها العسكريين ومخترعيها إلخ . وعن المصير التاريخي المشترك ، يذكر د . شوفاري في أنه عامل وعي بالدرجة الأولى ، على حين أنه يضيف أن تقارب الدم والمكان الدائم ليسا جوهر القومية . كذلك يضيف المؤلف أن التدول (أي على ما عنينا به خط الارتقاء التاريخي نحو الدولة) : إنما نجم عن تقرير القومية لذاتها كذات سياسية ، تتصرف أيضاً بالقوة والعنف المنظم إزاء القوميات الأخرى كذوات سياسية . ولكن مع هذا يضيف د . شوفاري أن القوميات تتواجد وتنشأ مع افتقادها إلى دول خاصة بها ، إذ أن غالبية القوميات مازالت حتى يومنا هذا تفتقد إلى دول خاصة بها .

ومع هذا وذاك يذكر د . شوفاري أن عوامل الماركسية النقدية لابد أن تأخذ في عين الاعتبار عند تحديد القومية . وعلى هذا يذكر المؤلف أن القوميات عبارة عن روابط جنسية كبيرة ، تتشكل في الاشتراكية والرأسمالية ، تقوم على أرض معينة ، ولها لغة ما ، وعلاقات اقتصادية مشتركة . ويضيف المؤلف أن القومية هي ظاهرة من المنحى السياسي ، وهي أيضاً أداة الدولة التي تتحرك كوسيط في المجتمع الطبقي .

ومن ناحية أخرى يذكر د. شوفاري أن هذه الدولة ليست دائماً الشكل الأفضل ، الذي يؤمن الحماية ضد الاستغلال والاضطهاد الاجنبي ، إذ أنه لدينا اليوم الكثير من الدول التي تعاني من الاستغلال والهيمنة الخارجية . كذلك يلتفت المؤلف إلى ناحية مقابلة ، إلى المجتمع الاشتراكي ، حيث يذكر أن العلاقات في هذا المجتمع ينبغي أن تنظم على تلك القاعدة التي تضمن ألا يرتبط تقدم وتطور القوميات دائماً بالدولة ، بل ينبغي أن تصاغ هذه العلاقات على كونها قائمة على الصلات الثقافية والسياسية والاقتصادية .

هذا من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فيلتفت د. شوفاري أولا إلى الحديث عن المسألة القومية في ثورة أوكتوبر وعن الأيام الأولى للدولة السوفيتية . وفي هذا يتوقف المؤلف عند موقف لينين نظرياً وعملياً من المسألة القومية ، ذلك الذي انطلق من حق تقرير المصير للقوميات حتى ضمان انفصالها . أما عن الحاضر ، فمن الطبيعي أن يتجه المؤلف إلى واقع المسألة القومية في الجامعة اليوغسلافية ، وعن هذا يتناول قضايا ذات طابع نظري بل وراهن من واقع العلاقات القومية .

في إطار هذا التناول يؤكد المؤلف على أن الاشتراكية ينبغي عليها أن تمكن كل قومية من التطور والازدهار ، كما وأن النزاعات التي تطفح بين القوميات لابد أن تحل بشكل تدريجي وبطريقة ديموقراطية . كذلك لابد أن تؤخذ بعين الاعتبار المصالح القومية لكل قومية عندما تطرح أسس التنظيم السياسي والاقتصادي الخ . ومن هنا بالضبط ، على ما يذكر المؤلف ، تبرز ضرورة الأخذ بالتسيير الذاتي ، كأفضل شكل لحل وتنسيق العلاقات القومية في الاشتراكية ، طالما أنه في هذا تضمن كل قومية سيطرتها على فائض عملها ، أي على فائض العمل الذي توصلت إليه هي بالذات . ولكن مع هذا يؤكد المؤلف أيضاً أن مهمة كل المجتمع – على تنوع قومياته – تبقى مساعدة المناطق المتخلفة لكي تلتحق بغيرها ، طالما أن هذا التفاوت يؤدي في ذاته إلى الكثير من النزعات القومية .

أخيراً يتناول د. شوفاري الوجه المقابل والمعادي لهذا الميل ، ذلك الذي يتبدى في القوموية (ونحن هنا نصر على تمييز هذه القوموية Nacionalizm عن الميل القومي الذي من حقه أن يطمح إلى الارتقاء لا إلى الهيمنة) . وهنا لايكتفي المؤلف بالتسليم بوجود قوموية أو أكثر داخل الجامعة اليوغسلافية ، بل يهتم فوق هذا بتحديد الأسباب التي تؤثر في ظهور القومويات لدينا . هناك أولا لدى المؤلف تأثير الماضي التعيس ، الذي ما زال حياً لدى البعض ، وهناك ثانياً التأثير الذي تركه عدم الحل الفوري لبعض المسائل المعلقة عقب التحرير . ومن ناحية أخرى يضيف د. شوفاري أن تشكل الشرائح المتميزة (ذوي الامتيازات) وبروز التكنوقراطيين والبيروقراطيين في السابق قد حقن هذه القوموية بدم جديد . وعلى هذا يصر المؤلف على التمييز بين القوموية الجديدة وتلك الكلاسيكية .

برشتينا — يوغسلافيا

مراجعات

الحركة الأدبية في دمشق

جان الكسان

في التصدي لاستكشاف الحياة الأدبية في دمشق (١٨٠٠ - ١٩١٨) على امتداد القرن التاسع عشر والعقدين الأولين من القرن العشرين ، مع ما في هذه الحقبة التاريخية من غموض وتشعب وظلمات ، جرأة أدبية تذكر بالتقدير للدكتور اسكندر لوقا ، صاحب هذه الدراسة التي نال بها درجة دكتور في الأدب من معهد الآداب الشرقية بجامعة القديس يوسف في بيروت ، وبتقدير « شرف أول » . . والتي طبعها في كتاب* يسد فراغاً بيناً في المكتبة العربية في موضوع استطلاع أبعاد الحركة الأدبية في مدينة دمشق ، وفي آخر القرون الأربعة التي انسحب فيها ظل الاستعمار العثماني الثقيل على المنطقة .

يعترف صاحب الدراسة في وقفته القصيرة على عتبتها انها دراسة استكشافية ، وإن غلب التحليل والتعليل في بعض فصولها ذلك « لأننا كنا كن يقتحم ظلمات مغارة مهجورة منذ وقت طويل ، فباستثناء بعض البؤر الضوئية على جدرانها ، فثمة ظلام حقيقي ظل يغلف دمشق ، أدبياً ، خلال معظم القرن التاسع عشر » . .

من هنا كان لابد من بذل جهد مضاعف في المراجع ، وهي قليلة ، لتحديد ابعاد موقع دمشق من اطار الحركة الأدبية النامية في عدد من مدن السلطنة آنذاك كبيروت والقاهرة ، وكان لابد أيضاً من وضع الدراسة في اطارها السياسي والاقتصادي

* الحركة الأدبية في دمشق ١٨٠٠-١٩١٨ ، تأليف الدكتور اسكندر لوقا

والاجتماعي لاستكمال اسباب الحديث عن منابع الثقافة والتيارات الأدبية في مختلف فنونها وموضوعاتها . .

وتبدى أهمية الدراسة أيضاً في انها تؤرخ لحقبة كان فيها الفكر الأوروبي قد بلغ مرحلة هامة من التألق ، في حين ظل أدبنا مطبوعاً بطابع الارتداد التقليدي إلى السلف ، أو الوقوف في المكان مما جعل المرحلة الأخيرة من هذه الحقبة بداية صراع فكري في البيئة الشامية وبالتالي بداية يقظة قومية تجلت في بداية القرن العشرين وكانت ارهاصاتها قد بدأت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر مع توافر وسائل التعبير كالمطبعة والصحيفة والمسرح ، رغم المحاولات الشرسة للعثمانيين في السعي لتقطيع العلائق بين الحواضر العربية كدمشق وتونس والقاهرة وحلب وبغداد وبيروت ، حيث كانت الأمة العربية تجابه باخطر مراحلها المصيرية التي كانت فيها مهددة بوجودها وكيانها ومستقبلها . .

٠٠ خمسة فصول وملاحق تفصيلية

قسم الدكتور اسكندر لوقا دراسته إلى خمسة فصول أساسية تتبعها معه في استطلاع مكثف نظراً لقيمتها التوثيقية إلى جانب قيمتها التحليلية مع الاشارة إلى أن صاحب الدراسة اغناها بمجموعة من الملاحق في نهاية الكتاب هي :

- ملحق ولاة دمشق ١٧٩٩ – ١٩١٨
- ملحق مدارس دمشق في القرن التاسع عشر ١٨٠٠ – ١٩١٨
- ملحق باسماء الصحف والمجلات ومؤسسيها في دمشق ١٨٦٥ – ١٩١٦
- ملحق الجمعيات العربية في دمشق وخارج دمشق .
- ملحق الآثار المطبوعة والمخطوطة لأدباء دمشق واهم مصادر دراستهم ١٧١٨– ١٨٩٨
- ملحق المؤلفات المطبوعة في دمشق ١٨٥٦ – ١٩١٥
- ملحق أدباء دمشق بحسب سني الميلاد ١٧١٨ – ١٨٩٨
- ملحق أدباء دمشق بحسب سني الوفاة ١٨٠١ – ١٩٧٦
- أهم الأحداث في تاريخ الدولة العثمانية ١٧٩٨ – ١٩١٨
- كلمات ومصطلحات متداولة في العهد العثماني
- فهرس أدباء دمشق . .

•• خلفيات الحركة الادبية

هي موضوع الفصل الأول من الدراسة ، والمدخل الأساسي لها حيث يستعرض فيها الدكتور لوقا وقائع الحياة العامة من خلال تعاقب سلاطين آل عثمان الستة والعشرين وانعكاساتها على دمشق ، من الناحية الادارية حيث لم تعرف دمشق استقراراً في انماط الحكم فعبث الحكام بمقدرات الاهلين ، ومن الناحية الاقتصادية حيث أرهق الناس بالضرائب مما أدى إلى تخلف الانتاج وساعد على نمو طبقة من المتنفعين ، وتسلط الاقطاع على الفلاحين والحرفيين الصغار ، إلى جانب الغلاء والحرمان من الخدمات والمرافق العامة ، ومن الناحية الاجتماعية حيث حرص الولاة على كبت الحريات والايقاع بين الطوائف وعزل الناس عن روح العصر ، ومحاربة الثقافة والفكر .

•• منابع الثقافة

كانت الثقافة متخلفة في تلك الحقبة في بلاد الشام فقد اقفلت السلطة منافذ المعرفة أمام الناس ، ولكنها « ظلت عاجزة عن اخماد الدوافع الذاتية لدى النابهين من سكان الولايات للوصول إلى منابع المعرفة » على أن الدولة وجدت نفسها أمام عدة اختيارات في ولاية سورية عموماً ودمشق خصوصاً « من تلك الاختيارات ما حملها على توفير أدوات المعرفة الجماهيرية كالمطبعة والصحيفة والمدرسة الرسمية ، مستهدفة خدمة اغراضها بالدرجة الأولى ، ومنها ماجعلها ترضخ لتوفيره كسماحها لحركة التبشير بالنمو والاتساع ، ومنها ماكان مسايرة للظروف أو تمشياً مع التقاليد ، فأدى ذلك إلى ظهور المسرح . . ومنها ماجاء رغماً عنها كالنادي الأدبي والسياسي » فتكونت من ذلك كله اطر ثقافية استطاع الناس — على ضيقها حيناً والتضييق عليها أحياناً كثيرة — التعرف من خلالها على قضايا فكرية معاصرة ، واستنباط ما يتلاءم وامانيهم المستقبل .

ففي مجال التعليم مثلا ، لم يكن هناك حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر في سورية تعليم بالمعنى المعاصر له .. ولم يكن أمام الناس من فرص للتعلم الا في الجوامع والزوايا والخوانق والكتاتيب حيث يتعلم التلاميذ القراءة والكتابة وبعضاً من الحساب ويحفظون القرآن الكريم ، على أن ردة الفعل التي احدثتها الحملة الفرنسية والوجود المصري في بلاد الشام أدى إلى بعض « الاصلاحات » ومنها فتح المدارس واصدار ما يسمى بادارة المعارف حيث قسم التعليم إلى خمسة مراحل : الابتدائية — الرشدية — الاعدادية — السلطانية — العالية وكان هناك تركيز على اللغة التركية

بالاضافة إلى الفرنسية والفارسية أما العربية فقد ظلت في موقع متأخر بين المناهج التعليمية المطبقة وتخلص من هذا إلى رأي صاحب الدراسة حول حالة التعليم التي « كانت مرتبطة بغاية محدودة ، هي ما ترسمه السلطة للتحكم بالمستوى الثقافي لجماهير الناس ، ومستقبل المدينة ، وكان واضحاً ، من طرق معالجة السلطة لواقع التعليم في دمشق ، أن تدابيرها لم تكن جذرية ، وكانت ، أيضاً ، بعيدة عن المنهجية » . .

أما واقع الطباعة فلم يكن أفضل اذ كانت الدولة العثمانية تجد في هذه الآلة خطراً عليها حتى إنها استبعدت المطبعة الحجرية التي كان ابراهيم باشا قد احضرها إلى دمشق وكانت أول مطبعة تعمل في دمشق المطبعة التي جلبها حنا الدوماني من أوروبا عام ١٨٥٥ وعرفت باسم مطبعة الدوماني ثم انشئت بعد ذلك عدة مطابع وكانت « مطبعة ولاية سورية » أول مطبعة رسمية للدولة وقد طبع عليها أول جريدة تصدر في دمشق وهي جريدة «سورية» عام ١٨٦٤ باللغتين العربية والتركية واعقب ذلك انشاء عدد من المطابع ولكنها لم تستطع أن تصبح أداة تثقيف بسبب احكام قيود الرقابة على المطبوعات .

ومن منابع الثقافة التي رصدتها الدراسة « خزائن الكتب » التي كانت تشكل مكتبات خاصة تضم المطبوع والمخطوط من المؤلفات ، وقد افتتحت في عام ١٨٧٩ المكتبة الظاهرية وكانت أول مكتبة عامة تفتح للناس وقد ضمت شتات ما كان قد تفرق من الكتب –ومعظمها مخطوط– في المكتبات الخاصة . .

أما في ميدان الصحافة فقد قاومت الدولة العثمانية الصحافة ولهذا ظلت صحيفة « سورية » وهي صحيفة رسمية اصدرتها الدولة – الصحيفة الوحيدة حتى عام ١٨٧٩ حين صدرت جريدة « دمشق » وبعد ثمانية اعوام أي في عام ١٨٩٦ صدرت جريدة « الشام » . . ولعل من العوامل الأساسية التي تحكمت في ابقاء عدد الصحف في دمشق قليلا صدور قانون الصحافة العثمانية عام ١٨٦٥ ، وقد نص في معظم مواده الاربع والثلاثين على كبت حريات العاملين في حقل الصحافة ، وتكبيل ايديهم ومطاردتهم عند أول بادرة مخالفة لشروط الرقابة .

وقد هاجر كتاب وصحفيون من سورية إلى مصر واصدروا صحفاً هناك ومنهم أديب اسحق الذي اصدر في الاسكندرية مع زميله سليم النقاش جريدة التجارة عام ١٨٧٨ وسليم عنحوري الذي اصدر في القاهرة جريدة : « مرآة الشرف » عام

١٨٧٩ ، كما هاجر إلى مصر توفيق جانا واصدر في القاهرة مجلة « الفوضى » في سنة ١٨٩٩ وبهذا كانوا رواد الصحافة العربية التي انطلقت من وادي النيل فيما بعد..

ولعل القارئ يستغرب إذا عرف أن عدد الصحف في دمشق تضاعف فجأة بعد عام ١٩٠٨ وصدور الدستور فبلغ في عام ١٩١٥ سبعاً وثلاثين جريدة ، ثم مالبثت أن عطلت كلها باستثناء « سورية » الجريدة الرسمية للدولة وذلك بسبب سياسة التضييق التي مارستها حكومة الاتحاديين وتفاقم الصراع العربي التركي ونشوء الحرب العالمية الأولى وأزمة الورق التي رافقتها .

وهكذا يمكن ملاحظة مرحلتين تؤرخان نشوء الصحافة ، في دمشق هما :

١ — مرحلة ١٨٦٥ — ١٩٠٨

صدرت خلالها ثلاث صحف

٢ — مرحلة ١٩٠٨ — ١٩١٦

صدرت فيها ٣٧ صحيفة .

كما صدر في دمشق بين عامي ١٨٨٦ — ١٩١٣ تسع مجلات هي : مرآة الأخلاق — الشمس — المقتبس — النعمة — الحقائق — العروس — الشعب — الناشئة — انفس النفائس الروائية

وقد كان للصحافة مساهمة في :

— عكس الصورة المرحلية لواقع المجتمع آنذاك .

— تجريد اللغة العربية مما لحق بها من تكلف لفظي

— ابراز عدد من الوجوه الصحفية المعروفة .

— ارساء قواعد الفكر العربي المعاصر

** بعد الصحافة ننتقل إلى الجمعيات الأدبية ولم يكن لها وجود في دمشق حتى سنة ١٨٧٤ ، ثم بدأت هذه الجمعيات بالتشكل وكانت جمعيات دينية أو تاريخية أو خيرية أو فنية أو طبية . . باستثناء جمعية قامت باسم « جمعية النهضة العربية » استقطبت عدداً من رجالات النضال القومي والفكر وكان لها غاية أدبية وغاية سياسية وبالرغم من تصفيتها فقد بقيت بذرة حية فعالة ساهمت إلى حد كبير في احياء الشعور العربي وفي قيام جمعيات مماثلة فيما بعد . .

** ننتقل إلى التمثيل لنجد أن دمشق عرفت قبل المسرح التقليدي اشكالا من الفنون مثل المسرح الشعبي المتنقل « عجايبك عجايب » والحكواتي والكراكوزاتي ، والمهرج ، ولهذا يظل أبو خليل القباني « ١٨٣٣ — ١٩٠٢ » رائد الحركة المسرحية الذي انشأ مسرحاً في دمشق وقدم مجموعة من العروض الدرامية والغنائية والاستعراضية ، وقد اجتمعت في شخصه مواهب التأليف والغناء والشعر والتلحين والاداء والتمثيل ، وقد ارتحل إلى القاهرة عام ١٨٨٣ حيث

ساهم في وضع حجر الاساس للمسرح في مصر .

حورب أبو خليل القباني بعنف وانتهى امر مسرحه بنهبه وحرقه واغلاقه ، ولوحق القباني باللعنات والاهانات . . ومثالنا على ذلك الكتاب الذي رفعه بعض المتعصبين وجاء فيه :

« إن وجود التمثيل في البلاد السورية مما تعافه النفوس الأبية ، وتراه على الناس خطباً جليلا ، ووزراً ثقيلا لاستلزامه وجود القيان ينشدن البديع من الالحان باصوات توقظ اعين اللذات في الفئة من حضر من الفتيات والفتيان ، فيمثل على مرأى من الناظرين ، ومسمع من المتفرجين ، أحوال العشاق ، فتطبع في الذهن صورة الصبابة والجنون وتميل بالنفس إلى أنواع الغرام والشجون والتشبه بأهل الخلاعة والمجون ، فكم بسببه قامت حرب الغيرة بين العوازل والعشاق ، وكم سلب قلب عابد ، وفتن عقل ناسك ، وحل عقد زاهد » . .

وتشكلت بعد ذلك فرق صغيرة لم تدم طويلا ، كما شكلت فرق في المدارس قدمت بعض المسرحيات وأكثرها مسرحيات وطنية مما كان يخدم الأغراض القومية « وذلك بسبب لجوء كتاب المسرحية ، وفي طليعتهم أبو خليل القباني ، إلى استلهام التاريخ العربي حتى أن واحداً منهم وهو رشدي الشمعة « ١٨٦٥ – ١٩١٦ » دفع حياته ثمناً للمسرح ، إذ اعدم مع شهداء ايار وجاء في قرار اتهامه « أنه ألقى في دور التمثيل محاضرات تشجع الانفراد العربي واستقلاله » .

بعداستعراض منابع الثقافة يستخلص صاحب الدراسة «إن المواجهة بين مثقفي دمشق ورجال الحكم، لم تكن مواجهة سهلة، إذ انعكست سلباً على الحركة الأدبية في دمشق ولفترة طويلة إذ حرمتها من ترسيخ جذور أدبها القومي . . ومع هذا فإن ما أفرزته الحركة الأدبية في دمشق ، – بوسائلها المتاحة للوصول إلى المعرفة – يكفي للدلالة عن أن تلك الوسائل شكلت ، بمجموعها ، إطاراً لعمل مرموق لايستهان باهميته التاريخية » . .

○○ الاتجاهات الأدبية

قبل عام ١٨٧٥ كان من المتعذر أن تتوضح اتجاهات أدبية معينة في الحركة الأدبية بدمشق بسبب الواقع المؤسي الذي كان يسود الحياة الأدبية . . ولكن هذه الصورة تبدلت بعد هذا التاريخ ومع ظهور الطباعة والمسرح ، فأمكن تبين ثلاثة اتجاهات رئيسية هي :

١ – الاتجاه السكوني : المعبر عما تعارف عليه الدارسون بتسميته بالاتجاه السلفي أو المحافظ .

٢ — الاتجاه الانتقائي : وهو مااشتهر بتسميته بالاتجاه الاصلاحي .

٣ — الاتجاه المستقبلي : ونعني به الاتجاه الذي يحاول تجاوز المعوقات التي تشد المفكرين إلى الوراء، أو تجعلهم يدورون في مواقعهم وقد تحدث صاحب الدراسة بإسهاب عن أسباب ومكونات ومقومات كل من هذه الاتجاهات الثلاثة بتفصيل يصعب تكثيفه في سطور أو صفحات ، ولابد من الرجوع إليه في صلب الرسالة ، إلى أن يخلص إلى نتيجة استعراض هذه الاتجاهات ونخلص معه كقراء إلى ان العثمانية ، بوجهيها السياسي والديني ، عجزت عن أن تكون حاجة حضارية للبلاد العربية ، فقد حظيت — كحركة استيطانية في هذه البلاد — ببعض الانصار من أدباء العربية اسهموا في تكوين الفكر السكوني ، الا انها ، برغم الجهود التي بذلتها لتدعيم هذا الاتجاه ، تراجعت أمام اليقظة الفكرية التي اصاب البلاد العربية جزء منها ..

ان موقف دمشق من أنماط الحكم العثماني في القرن التاسع عشر ، ومن تطلعات النابهين العرب عموماً نحو تلك الآفاق في أواخر ذلك القرن وبداية القرن العشرين ، جعلها تعاني — ربما أكثر من باقي مدن الامبراطورية — من تناقضات الصراع على الساحة الأدبية ، ومرد ذلك إلى ثلاثة اسباب أساسية هي :

١ — أهميتها التجارية .

٢ — مركزها الديني وموقعها عن طريق الحج .

٣ — كونها عاصمة لدولة الأمويين التي ازدهرت في عصر قريب من عصور التاريخ ...

ومن هنا ، ما كان بالأمر اليسير ان تنفض عن كاهلها التراكات السياسية والدينية والفكرية باقصى مما فعلت وفي هذا الصدد ، خطت دمشق قضاياها الفكرية ، وفق ما نسميه اليوم بسياسة المراحل ، فبعد خروجها من إطار الاتجاه السكوني الذي حرص على شدها إلى واقعها ، دخلت مرحلة انتقاء الصيغ التي تعينها على كسر طوق الجمود ، ومنها خرجت إلى حيز صراعها العلني مع السلطة ، ووضعت في هذه المرحلة بذور فكرها القومي المستقبل . . وفي ذلك كله كانت دمشق ، نداء الضمير العربي لغد أكثر اشراقاً ، لغة وثقافة وتاريخاً ..

•• الفنون والموضوعات الأدبية التقليدية :

ألقى تباين الاتجاهات الأدبية في القرن التاسع عشر ، من حيث انتماءاتها الدينية والسياسية ، ظلاله على الفنون الأدبية نفسها، وكان ذلك من عوامل تحديد خصائصها من ناحية المضمون والمستوى الفني أيضاً ..

ففي مجال الفنون الأدبية التقليدية نجد الدينيات ، والأدب الاجتماعي ، والأدب الوجداني التأملي ، والأدب التسجيلي .. وفي جميع هذه الموضوعات الأدبية كانت روح التقليدية هي السائدة ، وكانت اسيرة القوالب الأدبية التي اورثها ادباء القرن الثامن عشر ، فاحتضنها أدباء دمشق من قبيل التقليد أو العجز عن تجاوزها ولعل السبب راجع ، أولا واخيراً ، إلى فقدان وسائل النشر ، والمرافق الثقافية الأخرى التي لابد ان تتوافر حتى يخرج الفكر من بؤرة الظلام إلى الضوء ..

وقد تسبب تخلف دمشق في هذا المضمار ، في قيام هذا الركام من النتاج الأدبي الذي لم يعرف الاشراق الا في بعض أطرافه ، ونخص بالذكر باب الوجدانيات والتاريخ ورسائل الأدباء .. وقد أسهم دوران نتاج هذا الاتجاه حول الموضوعات التقليدية ، في اقصاء الحركة الأدبية بدمشق عن استيعاب حاجات العصر ، كما أسهم في ترسيخ المفاهيم الموروثة بين المثقفين وجعلها خلفية لفكر متخلف ، ينظر إلى الوراء قروناً عديدة .

ولاشك ان من أهم العوامل التي دعمت هذه الانماط من نتاج الأدباء ، أو روجت لها ، انتماءات اصحابها إلى المجتمع المغلق على نفسه ، الحذر تجاه كل ما يأتيه من الغرب ، المشكك في قدرة الناس على تجاوز واقعهم .. إلى جانب دأب نظام الحكم العثماني على خنق بوادر اليقظة في مهدها عن طريق تشريد المتنورين من أبناء دمشق مقابل اعلاء شأن الدائرين في فلكه ، وهكذا كان ابتعاد أدب الاتجاه السكوني عن الأمور الحيوية للناس أو تجنب الاقتراب منها ، يرجع إلى الشعور باليأس الذي غلب على الناس والأدباء معاً .. فكانت المحصلة بمجموعها أدباً خالياً من الابداع ، تتحكم به قوالب بالية ، ومعان ضحلة معادة ومكرورة ، واسلوب هش متهافت ..

الفنون والموضوعات الأدبية الجديدة

في الفصل الخامس والأخير من الدراسة يعرض الدكتور اسكندر لوقا الفنون والموضوعات الادبية الجديدة في تلك الحقبة الجديدة في الشكل والمضمون ومنها : المقالة الصحفية ، وأدب القصة ، وأدب التمثيلية.. وهي فنون لم تكن محصلة لجهد أتى عفواً أو نتيجة انتقال مرحلي من واقع إلى آخر ، أدى بدوره إلى ايجاد صيغ وقوالب أدبية جديدة مرافقة لها ، بالعكس ، كانت ولادة هذه القوالب والصيغ عسيرة ، ونتيجة مواجهة مستمرة بين ارادتين كل منهما يسير باتجاه التصادم ، أولاهما ممثلة بنظام الحكم ، هدفها جر البلاد العربية إلى الوراء وابقاؤها في ظلمات الجهل والتخلف ، والثانية ممثلة بالرغبة في التطور ومسايرة الركب الحضاري

بما يتلاءم وتطلعات المستنيرين من أبناء العربية .

وبالرغم من قسوة هذا التصادم في تصارع الاتجاهات ، فإن نشأة الفنون الأدبية كظاهرة مميزة في تلك المرحلة المتأخرة من القرن التاسع عشر ، تعتبر انعطافاً ذا قيمة بالغة الاهمية ، في ارساء التطلعات المستقبلية على قاعدة صلبة من قواعد النضال الثقافي في نطاق الحركة الأدبية في دمشق ، كما حدث في عواصم عربية أخرى مثل القاهرة وبيروت ، وكانت تلك القاعدة ، بدورها ، منطلقاً للأدب القومي الذي استكمل به الاتجاه المستقبلي اطره الواضحة مع بداية العشرين من القرن العشرين

وبعد .. فإن في التصدي لدراسة مثل هذا الموضوع – كما قلنا في المقدمة– جرأة أدبية تذكر لصاحبها بالتقدير ، وإذا كنا أثرنا أسلوب العرض والتكثيف في تقصي فصول هذه الدراسة ، فلأن لها أهمية خاصة من نوعها ، نظراً لأهمية توثيق وتسجيل وقائع الحياة الادبية في قرون الظلمة الأربعة التي كادت أن تودي بملامح العروبة في هذه البقعة المهمة من أرض الوطن العربي ، اولا تلك الارهاصات الفكرية التي كانت الأرض الخصبة لانطلاقة نضال الفكر القومي الذي تلازم فيما بعد مع بقية وسائط وأسباب النضال للخروج من تحت نير الاستعمار إلى مرابع التحرر والانطلاق ..

ومع هذا فإن هذا العرض لايغني عن العودة إلى تفاصيل الدراسة وملاحقها التوثيقية ، وما أردنا منه هنا التعريف بجهد تصدى له صاحبه باخلاص الباحث الجاد ودأبه وتواضعه فأضاف للمكتبة العربية حلقة كانت شبه مفقودة بين طارف تاريخنا الثقافي وتليده .

* * *

مـراجعات

نافـذة على افريقيـا الصـديقة

عبدالرحمن شلش

اذا كانت المكتبة العربية تعاني من نقص الكتب التي تعنى بالشؤون الأفريقية ، فان هذا يدعونا إلى المطالبة بمزيد من الكتب والترجمات والبحوث والدراسات التي تتناول كافة الموضوعات الأفريقية من تاريخ وتراث وفكر وأدب وفن ، حتى يمكن التعريف بالقارة الأفريقية العملاقة التي وقفت بجانبنا منذ معركة السادس من أكتوبر ١٩٧٣ ، فكان موقفها الشجاع ضربة لإسرائيل في الصميم ، كما كان كسباً كبيراً لأمتنا العربية . وهذا الكتاب : « نافذة على أفريقيا الصديقة »(*) للأستاذ عبد العزيز صادق ، يعتبر واحداً من الكتب القليلة التي تتناول الأدب الأفريقي المعاصر . وقد صدر الكتاب عن مطبوعات مجلة الجديد القاهرية ، وعلى صفحاته (١٩٩ صفحة) نلتقي بعشرة من أشهر الأدباء والشعراء الأفريقيين المعاصرين ، وهم : أزكيل مفاهليلي ، ومارسلينودوس سانتوس ، ووول سوتيكا ، وعثمان سمبيني ، وألكس لاجوما ، وجيمس نجوجي ، وأوجستينونتو ، وشنوا أتشيبي ، وكوفي أوونر ، ودنيس بروتس .

ومن المفيد ، أن نتعرف على أهم أعمال هؤلاء الكتاب الأفريقيين من خلال رحلتنا مع المؤلف .

فالأديب أزكيل مفاهليلي هو واحد من أدباء جنوب أفريقيا ، وقد ظل يواصل

(*) تأليف عبد العزيز صادق – مطبوعات مجلة الجديد (القاهرة) .

الدراسة حتى حصل على الدكتوراه عام١٩٦٨ عن روايته « الهائمون » التي اضطر لتقديمها للحصول على تلك الدرجة العلمية بدلا من اعداد رسالة في موضوع كان مرتباً له وهو « الكتابة الابداعية » . وكانت مغامرة منه غير مأمونة ، ولكنه فوجيء بنجاح لم يكن يخطر له ببال ، ولعل روايته المذكورة تصور مشوار المعاناة والعذاب والكفاح . . يقول عنها : « أردت فيها أن أعبر عن حياة الكاتب في المنفى ، وهو يبحث عن بلد يتبناه ، ويستقر فيه ليكتب في هدوء » وهذا الأديب بدأ الكتابة عام ١٩٤٠ ، وظل يواصل الابداع حتى أصدر أول كتاب له بعنوان « الانسان .. يجب أن يحيا » ويضم مجموعة قصص قصيرة . وفي عام ١٩٥٩ صدرت أولى رواياته بعنوان « الشارع الثاني » ، وهي عبارة عن سيرة ذاتية .. يقول فيها : « أخذنا نعتاد الحياة في منطقة الشارع الثاني ، أخي وأختي وأنا . كانت الشوارع والطرقات شيئاً جديداً بالنسبة لنا ». وله مجموعة قصصية بعنوان « الأحياء والموتى» صدرت عام ١٩٦١ ، وفي العام التالي صدر كتابه « الصورة الأفريقية » وهو عبارة عن نظرات نقدية ، وفي عام ١٩٦٦ صدر له كتاب « دليل الابداع الأدبي » ، وفي عام ١٩٦٧ صدرت مجموعته القصصية « موقف حرج » ثم أخيراً صدرت روايته «الهائمون»، وقد وصفه أحد النقاد بقوله : « انه سيد كتاب المقالة الأفريقية » ، ذلك انه يكتب المقالة عندما تضطره الظروف إلى كتابتها باعتبارها – في رأيه – أداة من أدوات الرفض والاحتجاج ، ويوجه إهتمامه في كتاباته إلى موضوعين ، أولهما : أزمة المثقف الأفريقي ، وثانيهما : شعب جنوب أفريقيا الذي ينتمي إليه .

وعندما ننتقل إلى موزامبيق ، فإننا نتعرف على الشاعر والثائر : مارسلنيو دوس سانتوس الذي يطلق عليه الناس إسم « كالو نجانو » الذي يعتز به الكاتب ، وربما هذا إسمه الحركي في مرحلة الكفاح من أجل التحرير ، فقد كان منذ صغره يكتب المقالات ويشترك في المظاهرات ويحرص على أن يكون شاعراً ، فراح يلتهم ألوان المعرفة الإنسانية ، ويحرص على ان تكون القصيدة في يده وعلى لسانه في قوة الرصاص الموجه إلى قلب العدو المستعمر ، وبسبب هذا طرد من فرنسا قبل إستكماله دراسته في جامعة السوربون ، ومع هذا لم يكف عن الابداع ، ويصور الشاعر حياة العمال في وطنه :

ماكان أقساها الحياة
على الأرض التي فيها ولدت
القطن أنت زرعته
وزرعت جوز الهند والزيزال
وصنعت بجهدك ثروة الشركة
وشيدت المدينة
ومهدت الطريق

والشاعر لا يحلق في آفاق الخيال ، وإنما يطلق لشعره العنان لتنطلق الكلمات فتصبح طلقات رصاص وقذائف موجهة ضد المستعمر ، فهو يصور الحرمان والقيود والتمزق الذي يعيشه شعبه .. كما يدعو إلى الحرية قائلا :

نعم يا أمي
يجب
يجب أن تزرع
على طريق الحرية
تلك الشجرة الجديدة
شجرة الاستقلال الدامي

هذا الشاعر الثائر يحرض أبناء شعبه على العنف ويدعو للثورة ويتغنى بالثبات والصمود والحرية ، ويكشف واقع خداع الحضارة الاستعمارية ، وقد منح جائزة لوتس للأدب الأفريقي الآسيوي عام ١٩٧٣.

ومن نيجيريا نتعرف على : وولسونيكا الذي يملك موهبة كاتب الدراما والشاعر والروائي وكاتب القصة والمقالة ، إلى جانب أنه ممثل ممتاز ، وموسيقي بارع ، ومخرج مسرحي عميق الوعي ، وبكتاباته تجاوز دائرة الإقليمية ، وتخطى حدود وطنه والقارة الأفريقية إلى آفاق عالمية واسعة واستطاع أن يغزو مسارح أمريكا وبريطانيا ، ويجمع النقاد الإنجليز على أنه أعظم كتاب المسرح المعاصرين في أفريقيا . . بل أنه — في نظرهم — من أفضل من يكتبون بالإنجليزية اليوم . . يصف أحد النقاد في وطنه عودته قائلا : « عودة سونيكا أشاعت الدفء في الحياة في نيجيريا » ذلك أنه كون فرقة مسرحية باسم « أقنعة ١٩٦٠ » قدمت مسرحية« رقصة الغابات» ومسرحية«الجمهوري» وفي مسرحياته الأخرى « الطريق » و« حصاركونجي » و « أخشاب وأوراق » و « محنة الروح جيرو » و « السلالة القومية » و « المجانين والخبراء » ، وله ديوان باسم « غدو ورواح في المقبرة » وآخر باسم « ايدانر . . وقصائد أخرى » وثالث بعنوان « قصائد من السجن » ورواية بعنوان « المفسرون » . . ويقول عنها الناقد الأفريقي لويس تكوزى : « قدم لنا سونيكا في روايته الأولى المعروفة أقرب صورة للرواية الكبيرة أتيح لنا أن نشهدها في أفريقيا » ، والرواية تتناول حياة جماعة صغيرة من شباب وطنه المثقفين يحاولون تفسير مجتمعهم ، وفي أحدى قصائده بعنوان « زهور ليلدي » يقول :

أصوات مطر تحت ضوء الشمس
وطائرات زرقاء من الورق
وراءها سحابة عاصية
وأبراج ورائحة أيدي
تحسس بـرفق الـزهـور

وفي كتاباته سخرية ومرارة تدل على

أنه كاتب يعاني ويبحث عن عز أفضل لقومه وشعبه ، وقد أطلق عليه « مارك توين» الأفريقي .

وإذا انتقلنا إلى السنغال ، فإننا نتعرف على : عثمان سمبيني الذي يكرس أدبه وفنه من أجل أفريقيا ، ومن أجل الإنسان في كل مكان ، فهو شاعر وروائي ومخرج سينمائي يتردد إسمه في أنحاء كثيرة من العالم ، وقد فازت أفلامه بجوائز في المهرجانات الدولية للسينما ، وقام بعدة رحلات إلى أوربا وأفريقيا ، ليرى بعينيه ككاتب كل شيء ويفتش عن الأعماق ، وقد استهل حياته الأدبية بكتابة الشعر الذي وجد فيه أداته للتعبير ، ولكنه هجر الشعر ، ووجد ضالته في الرواية واستطاعت تجاربه وخبراته في الحياة أن تضفي على أعماله حيوية وصدقاً ، ورواياته هي : « عامل الميناء الزنجي » و «يابلدي..ياشعبي العظيم » و « فولتايك » و « قطع من الخشب يملكها الله » و« لارماتان ».. يقول عن نفسه في تواضع : « أنا لا أكتب نظرية عن الرواية الأفريقية ، ولكن فكرة عملي هي البقاء بالقرب من الشعب والواقع بقدر ما يمكن » ، وقد فازت روايته « لارماتان » بالجائزة الأولى في إحدى المهرجانات ، فهي تصور أفريقيا في مفترق الطرق ، وتدعو إلى الوحدة الإفريقية وتفيض بالشاعرية ، وتنبض بالصورة والإيقاع ، وتتأثر باللغة السينمائية التي يجيدها الكاتب . . جاء فيها كلمات تقول « سلام فحسب ، سلام على العالم أجمع ، فليحل السلام في هذا البيت وكل البيوت الأخرى » ، وفي إحدى قصائده وهي بعنوان « أصابع » يقول :

أصابع قادرة على صياغة التماثيل
على نحت قامات الأجساد من الرخام
على ترجمة الأفكار
أصابع تؤثر فينا
وتهزنا
أصابع الفنانين

وهذا الأديب الشاعر الفنان منح جائزة لوتس للأدب الأفريقي والآسيوي عام ١٩٧١ تقديراً لأعماله وجهوده الأدبية .

وإلكس لاجوما كاتب من جنوب أفريقيا له كتب عديدة ومتنوعة ، ويهتم بقضايا الناس ، وقد بدأ حياته الأدبية بكتابة القصة ، واتجه إلى الصحافة ، ودخل السجن بتهمة الخيانة العظمى ، ولكنه لم يكف عن الإبداع الفني ، وبعد الإفراج عنه غادر وطنه منفياً مع أسرته حتى الآن ، وروايته « نزهة في الليل » قال عنها الكاتب المسرحي والأديب النيجيري وول سونيكا : « إن لاجوما قد توصل في صفحاتها التسعين إلى ماظل الكتاب الأفريقيون

يحاولون تحقيقه طيلة سنوات بأكلها » ، وله رواية أخرى بعنوان « حبل مثلث الألياف » يصور فيها الحياة الطبيعية في مدينة فرض على أهلها أن يعيشوا في أكواخ صغيرة . أما روايته « عالم حجري » فهي تصور حياة السجن ، وآخر كتبه يحمل عنوان « في ضباب نهاية الموسم » يعرض فيه صورة من عالم المقاومة والمغامرة واقتحام الخطر ضد السلطة في بلاده ، وفي أعماله يصور الكاتب المفارقات التي فرضتها التفرقة العنصرية مثل : من حق البيض وحدهم أن يدخلوا المقاهي من أبوابها ، وأن ينعموا بالجلوس فيها ، وليس من حق الملونين أن يحصلوا على ما يريدون إلا عن طريق فتحة مساحتها قدم مربع بطريقة مزرية حقيرة ، ونظرا لخطورة الكلمة الواعية التي تصدر عن الكاتب الحر ، فإن الاستعماريين العنصريين يدركون هذا ، فيلجأون إلى كل وسيلة يدفعون بها خطر هذه الكلمة ، وتتنوع وسائلهم في القمع والبطش والتحكم . وبالتالي يضطر الكتاب الأحرار إلى ترك البلاد لممارسة إبداعهم الفني في المنفى كما فعل لاجوما الذي نشرت أعماله في بريطانيا وأمريكا وألمانيا وروسيا والمجر والبرازيل وغيرها ، لدرجة أن بعض أعماله تدرس في الجامعات الأوربية والأمريكية .

ومن كينيا نتعرف على واثيونجو نجوجي الذي يحرص على معالجة قضايا شعبه وموقفه من تراث الماضي والنضال ضد الاستعمار ، ورواياته هي : « لاتبك ياطفلي » و« لا النهر الفاصل » و « حبة من القمح » وله مسرحية بعنوان « الراهب الأسود » . وهو يكتب لقراء أفريقيين أساساً مؤمناً بأن مستقبل الكتابة الأفريقية يكمن في موضوعات مابعد الاستقلال. ولهذا إتجه إلى الموضوعات الإجتماعية يصور فيها مختلف الصراعات : الصراع بين المدينة والقرية ، والصراع بين الأغنياء والفقراء ، وصراع الأقليات المضطهدة وصراع جماهير البسطاء ، والصراع في المجتمع القبلي بسبب القيم ، والصراع حول الدين والخرافة .

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً في كل أعماله الأدبية ، وبصفة خاصة في روايته « حبة من القمح » التي تدور بعد استقلال وطنه ، فهو يصف الثورة في وطنه بكل الروعة والتألق والصراحة المؤلمة ، فالرواية تمس جوانب سياسية واجتماعية في الحياة الأفريقية المعاصرة في كينيا وفي غيرها من الدول ، وقد كان الكاتب حريصاً على أن يتمسك باسمه الأفريقي بعد أن كان يعرف بأسم جيمس نجوجي ، ولكنه عدل عنه ، وصار يعتز باسمه الجديد : واثيونجو نجوجي .

وعندما نطل على أنجولا ، فإننا نتعرف

على شاعر وطبيب هو الرئيس أجستينو نتو الذي يحس بكل الناس السود في العالم ، فيقول في قصيدة له :

أيها السود في كل أرجاء الدنيا
أنني أحس بكم جميعاً
وأحيا أمامكم
يا أخوتي

هذا الشاعر ينتمي إلى شعب انجولا الذي كافح ضد الاستعمار البرتغالي من أجل تقرير مصيره وحريته واستقلاله .

والشاعر بعد دراسته للطب عاد إلى وطنه وراح يكتب الشعر ، ومن قصائده قصيدة بعنوان « رفع العلم » يقول فيها :

عدت إلى بلدي
كان يوم للعودة مختاراً
وكانت الساعة أزفت
حتى شاطئ الأطفال إختفى
كذلك أنت

وفي قصيدة أخرى يقول :

آماه . . . علمتني
ككل أم سوداء يرحل أبنها
كيف أنتظر وآمل
كما تعلمت أنت في أيامك المريرة . .

وهكذا يتغنى الشاعر بحريته وحرية شعبه ووطنه في نضاله ضد الاستعمار .

ونذهب إلى نيجيريا لنتعرف على وجه آخر من وجوه الحركة الأدبية هناك ، وهو شنوا أتشيبي الذي إكتسب شهرة عالمية برواياته الأربع : « الأشياء تتداعى » و « لم يعد ثمة راحة » و « سهم الرب » و«رجل من الشعب » وبعد هذا الروائي صاحب مدرسة في فن الرواية والقصة القصيرة في أفريقيا باعتباره رائداً من رواد الأدب الأفريقي . وقد منح درجة الدكتوراه في الأدب من جامعة «دارموث» الأمريكية تقديراً لدوره في الأدب الأفريقي والأدب العالمي . .

وروايته الأولى تعالج التتالج الانسانية لإصطدام الثقافات الأفريقية والاوروبية ، فالكاتب يصور « الايبو » القديم ، ويضفي صورة درامية على الشعائر العقائدية السائدة في هذا المجتمع ، ويصور الأفكار الجديدة التي تدمغ وتدين الاستعمار والرجل الأبيض ، ويبدو حسه المرهف حين يكشف عما في أعماق كل شخصية من شخصياته . يقول « كان هدفي في كل ما أكتب أن أقول للقارىء — اينما وجد — إن أفريقيا قبل مجيء الرجل الأوروبي لم تكن في فراغ ، وان ما يقال عن إنعدام الثقافة في أفريقيا تزييف وتزوير للحقيقة» .

وإلى جانب الرواية ، فهو يكتب المقالات والشعر والقصة القصيرة وقد صدرت عنه بعض الكتب والدراسات .

ونتجه إلى غانا لنتعرف على : كوفي أوونر الروائي والشاعر الذي

كان حريصاً – مثل زميله والتيو نجو نجوجي – أن يتخذ لنفسه الإسم الأفريقي بدلا من إسمه الأول جورج ادونر . وأولى رواياته : « هذه الأرض ياأخي » مكتوبة بمستويين : أحدهما واقعي ، والآخر خيالي ، وكل فصل فيها له ملحق يحمل نفس رقم الفصل ، والفصول الأصلية تعالج الحياة اليومية للأفريقيين ، ثم الفصول الملحقة يستخدم فيها أسلوب العودة إلى الماضي ليناقش عدة مسائل كالحب والطفولة والذكريات والدين ، فالرواية تحكي قصة أفريقيا المعاصرة . وأما أول دواوينه « إعادة إكتشاف » فيضم أشعاره التي يبدو فيها تأثره بمسرح الطبيعة التي أحاطت بطفولته مثل : مواسم الفيضان وصيادي السمك وطيور النورس . . . يقول :

عندما تجف دموعنا على الشاطئ،
ويحمل الصيادون شباكهم عائدين إلى البيت
وتعود النوارس الى جزيرة الطيور
وتخفت ضحكات الأطفال بالليل وتسكت
سوف يبقى ذلك التشارك الذي صنعناه سوياً .

وشعره كله تقريباً يدور حول التقاليد والعادات عند قومه وعشيرته ووسط الطبيعة التي تميز البيئة في وطنه .

وفي ختام المطاف نلتقي بشاعر آخر من جنوب أفريقيا يعيش في المنفى ، وهو : دنيس بروتس ، ذلك الشاعر الذي الذي يرى في رأسه وفي رأس أي شاعر : السندان الذي يطرق عليه مصير شعبه ، فهو ينادي أرواح الشهداء وأرواح أجداده لتمنحه القوة والشجاعة ليقدم حياته ثمناً للحرية .

وقد صدرت أول مجموعة شعرية له عندما كان سجيناً ، وعنوانها « صفارات إنذار . أقدام . أحذية » ، ومجموعته الشعرية الثانية بعنوان « قصائد إلى مارتا » كتبها أثناء وجوده في السجن ، ثم أصدر « أفكار خارج الوطن » ثم « قصائد في الجزائر » . يقول في قصيدة بعنوان « في الحي الشعبي » :

في القصبة ، في الحي الشعبي وحده
تجد القلب الصامد الرابط الجأش
القلب الصلب الذي لا يكسر
قلب المقاومة .
حي المقاومة

وبعد ، فتلك إطلالة على الحركة الأدبية المعاصرة في أفريقيا من خلال الكتاب القيم : « نافذة على أفريقيا الصديقة » للاستاذ عبد العزيز صادق الذي نطالبه وغيره من المهتمين بالأدب الأفريقي والآسيوي بمزيد من النوافذ المفتوحة على فكر وأدب القارة الأفريقية .

والحق ، أن الكاتب كان موفقاً في التصدي للكتابة عن عشرة من أبرز أدباء وشعراء الحركة الأدبية في أفريقيا . ولعل ما يؤخذ على المؤلف أن تناوله للموضوع كان يغلب عليه الطابع الصحفي السريع ، ومع هذا ، فالكتاب يعد إضافة جديدة للأدب الافريقي في المكتبة العربية .

القاهرة

مناقشات

أفكار حول قضايا خلافية

ميخائيل عيد

تدور ، في الصحف والمجلات ، مناقشات حول قضايا تتعلق بواقعنا وتراثنا ومستقبلنا ، وتبدو وجهات النظر المختلفة حول هذه القضايا على طرفي نقيض . وهذا أمر بديهي وطبيعي ، ففي مجتمعنا اتجاهان فكريان رئيسيان متعارضان تدوس بينهما وجهات نظر انتقائية تزعم باستعلاء غير مبرر انها تأخذ بأفضل مالدى الطرفين ، ساعية ، وليس بقليل من الضجيج ، إلى التوفيق بين مسائل يصعب التوفيق بينها .

من هذه القضايا التي تناقش قضية الحرية . ان البحث في قضية الحرية مسألة شائكة دون ريب . فالحرية مفهوم نسبي وتاريخي يتطور ويغتني مع تقدم الحضارة الانسانية ويؤثر فيه ثراء المجتمع المحدد تاريخياً ومستوى تطوره العلمي وطريقة انتاج خيراته المادية وطريقة توزيعها . والحرية ممارسة مسؤولة تستند إلى الفهم ، إلى فهم قوانين الطبيعة والمجتمع وفهم معطيات العلوم الطبيعية والاجتماعية والبيولوجية والانسانية عامة . وكل فصل ، في هذا المجال ، بين علوم الطبيعة والمجتمع والعلوم الإنسانية أمر لامبرر له ولا طائل تحته . فاذا كان «اخضاع الطبيعة لحاجاتنا لايكون الا بمعرفة قوانينها » فان تنظيم المجتمع كذلك لايكون الا بمعرفة علاقاته وقوانين تطوره . ولا يمكن السيطرة

على الكون « المادي » ولا على الكون « غير المادي » ، اذا افترضنا وجود كون ليس من نتاج المادة ، دون ادراكه علمياً .

ان الحرية لاتكون مع الجهل . والجاهل ليس حراً . ومن هنا نقول ان الحرية مفهوم نسبي لأن المعرفة نسبية . والمسألة المطروحة ليست أبداً انتظار « اكتمال العلوم المادية والمعنوية كلها كي نقرر » وانما تنحصر في تبني وجهات نظر العلوم في حالتها المتاحة أثناء بحث القضايا الاجتماعية .

والحرية هي أيضاً علاقة اجتماعية . وهي تشمل علاقة الفرد بالفرد ، رجلا وامرأة ، وعلاقة الفرد بالهيئات الاجتماعية وعلاقته بالسلطة ، وعلاقة الفئات والطبقات ببعضها البعض . وهذه العلاقات كلها عرضة للتحول والتبدل فهي جميعها علاقات نسبية . ان علاقة الفرد بالسلطة هي أحد محاور المناقشات الدائرة . ويطرح بعضهم المسألة وكأن ثمة سلطة مجردة سلطة فوق الجميع وقادرة على كل شيء ، وهي من ناحية اداة البطش الفتك العشوائيين بالافراد المجردين ناحية ثانية « الميزان والحكم » .

ان السلطة التي لاتمثل طبقة هي خرافة اخترعتها الطبقات المستغلة لتوهمنا ان سلطتها هي الحكم والميزان . — والميزان رمز العدالة المطلقة — وكل احداث التاريخ تثبت بجلاء ان هذا الحكم كان متحازاً دائماً لمن يمثل مصالحهم ، وان كفة ذلك الميزان تميل دائماً لصالح من نصبوه . وان كل ازاحة لطبقة عن مسرح التاريخ كان يقتضي ازالة ممثليها من السلطة ووضع ممثلي الطبقة الظافرة مكانهم . أما في إطار التشكيلة الاقتصادية الواحدة فما كانت تحدث سوى تغيرات طفيفة في طابع السلطة ... أما الصراع « بين الاقتصاد والسلطة » في إطار التشكيلة الاجتماعية الواحدة فلم نسمع به بعد . قد يدور صراع بين هذا الموقع الاقتصادي وذاك على هذا الموقع السلطوي أو ذاك ، أما ان يدور صراع بين الاقتصاد وبين السلطة التي تمثله وتخدم مصالحه فهذا مالا نستطيع القبول به ، حتى لو سمعناه .

ان كل سلطة تضع خططاً عامة وبرامج وقوانين وتقيم هيئات ومؤسسات ونواظم تخدم مصالح الطبقة التي تمثلها هذه السلطة .

ولما كانت الحرية مسؤولية اجتماعية فإن الفرد ملزم بالنضال في سبيل الحرية لنفسه ولمجتمعه وللإنسانية ويكون النضال السياسي أجدى من خلال التنظيم الثوري الذي هو اتحاد اختياري لاناس أحرار ولهذا لايكون الالتزام التنظيمي قيداً للفرد الحر بل الطريقة المثلى لبلوغ الهدف . ونحن لانعرف حزباً ثورياً يناضل لتغيير العالم نحو الأفضل يرغم مفكريه على التنازل عن حريتهم الفكرية حين ينتسبون إليه ، فالذي نعرفه

هو ان أعداء الحرية والثورة يحاولون ارغام المفكرين الثوريين على التخلي عن التزامهم. ولهذا لايمكن ان يكون الالتزام الثوري تنازلا « عن حرية الفكر لمصلحة الجمعيات أو النقابات أو التنظيمات السياسية الأخرى» وانما هو ، على العكس من ذلك ، دمج للنضال الفكري الحر بالعمل الثوري الحر والمحرر .

ان ما طرحته الثورة البرجوازية الفرنسية من شعارات حول المساواة والديمقراطية هو دون ريب أرقى أشكال الديمقراطية التي عرفتها المجتمعات السابقة . ولا يزال النضال في سبيل التطبيق الفعلي لهذه الشعارات من ابرز المهمات الديمقراطية الملقاة على عاتق الديمقراطيين والثوريين . ولكن هذا لايعني أبداً ان لعبة « الانتخابات الديمقراطية » تخدعنا . فنحن نعرف من يدير وسائل الاعلام الجماهيري ونعرف كيف يجري «تكوين الرأي العام » وكيف يجري تحت جناح « الديمقراطية » خنق الديمقراطية شيئاً فشيئاً وكيف تستبدل حتى قشور الديمقراطية هذه بالفاشية عند الضرورة . ان لعبة « الانتخابات الديمقراطية » تمارس في الولايات المتحدة الأميركية في الحين الذي تعلن فيه الصحف الأميركية عن تعقيم ثلاثة آلاف امرأة من الهنود الحمر . وفي اسرائيل ثمة أيضاً انتخابات « ديمقراطية » !

ان فصل الحرية الاجتماعية عن الحرية السياسية أمر متعذر . وممارسة الحرية تتطلب الفهم لأن الحرية موقف ولهذا لايمكن ان تقترن بالجهل والطغيان والاستثمار . ليس من يستغل الآخرين حراً ولو غطى قيوده بجبال من الزهور .

* * *

أما المسألة الأخرى موضوع المناقشات فهي مسألة التراث . ولقد كتب الدكتور بكري علاء الدين مقالا نشر تحت عنوان « اختيار التراث » في العدد ١٨٠ من مجلة المعرفة .

يقول الدكتور بكري علاء الدين :

« لسنا هنا بصدد انتهاج منهج علمي من أجل « التعامل مع التراث » الا اننا نحب ان نشير الى بعض الحقائق الأساسية التي تصبح دراسة التراث بعد اهمالها ، دراسة لا تقوم على دعائم واقعية . فالموقف القومي التقدمي يسمح عن طيبة خاطر باستخدام أي منهج علمي لاعادة قراءة وتقييم التراث العربي الاسلامي » .

لقد أحببت ان ابدأ ملاحظاتي حول مقاله هذا بهذا المقطع الذي يعترف فيه بوجود « الموقف القومي التقدمي » والذي هو بالتالي اقرار ضمني بوجود « موقف قومي » رجعي . وقد خطر لي سؤال هو التالي : الا تتبدى ملامح هذين الموقفين في الفلسفة العربية الاسلامية والتراث العربي الاسلامي

عامة ؟ وإذا كان فلاسفتنا مفكرين : « ينتمون إلى جماعة دينية قبل كل شيء » كما يقول الدكتور بكري علاء الدين فبماذا نفسر اختلاف وجهات نظرهم وتباين مواقفهم ودينهم واحد ؟ .

ويقول الدكتور بكري علاء الدين : « كما ان من المستحيل ان نفصل الاسلام عن ظاهرة أساسية هي « ظاهرة القرآن » التي طبعت الحضارة العربية الاسلامية بطابع ديني خالص » .

لاأعتقدأنمفكراً جاداً ينفي وجود الطابع الديني على الحضارة العربية الاسلامية ، ولكننا نسأل الدكتور بكري علاء الدين عن الأسباب الجوهرية « للخلافات الدينية » التي ظهرت أثناء مسيرة الحضارة العربية الاسلامية . ألم يكن الطابع الديني غطاء لصراعات اجتماعية وسياسية ؟ ألم تشد هذه الفئة أو تلك هذا الغطاء صوبها لتنال تحته مآرب أخرى ؟ ان خلاف عثمان وابي ذر وعلي ومعاوية ومقارعة ابن رشد الغزالي « الحجة بالحجة » هي من مجريات الحضارة العربية الاسلامية وكذلك كانت التحركات المزدكية والافشينية والقرمطية وثورة الزنج والصراع العربي مع الفرس وغير الفرس في سبيل الهيمنة على المقاليد الفعلية في السلطة . فهل كانت كلها « ذات طابع ديني خالص ؟ » ان القول : « ينتمون إلى جماعية دينية قبل كل شيء » لايكفي لتفسير هذه الاختلافات .

وكيف يمكن تحميل القرآن مسؤولية كل هذه الأحداث وصلب بعض أبناء هذه الجماعة « الدينية قبل كل شيء » على اسوار المدن وفي الساحات وانتهاك حرماتهم خلال الصراعات المريرة الخ . كما يفعل الاستاذ بكري علاء الدين إذ يقول : « ويشير التاريخ العربي الاسلامي إلى أن أثر القرآن في توجيه الثقافة والفكر « كبنية فوقية » كان يتعداها إلى « البنية التحتية » (المؤثرات الاقتصادية وعلاقات الانتاج) بل كان ينظمها ويحدد خطتها في كافة مراحـــل التاريخ ؟ » .

ويبدو ان الدكتور بكري علاء الدين قد نسي انه تحدث عن موقف قومي تقدمي .. فهل الموقف القومي التقدمي والموقف القومي غير التقدمي ، وفي كافة مراحل التاريخ من مصدر واحد ؟ عجيب ! .... والمعذرة إذا رأينا ان « كرة الماركسيين السحرية » حول البنية التحتية والفوقية وصراع الطبقات ، التي يستهين بها الدكتور بكري علاء الدين ، أكثر انسجاماً مع مقولاتها في تفسير التاريخ والتراث معاً . فهي ، إذا لم تكن معصومة ، لاتترك مثل هذه الثغرات في المنطق . ان تفسير انتماء الوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز إلى « جماعة دينية قبل كل شيء » أمر يشبه المحال دون الاستعانة « بالكرة السحرية » التي نبذها الدكتور بكري علاء الدين .

ثم ينتقل الدكتور بكري علاء الدين إلى « جوانب تطبيقية » فيتعرض بالنقد إلى كتاب صدر عن « دار الجماهير العربية » هو « موجز تاريخ الفلسفة » من تأليف جماعة من الاساتذة السوفييت ، ترجمة توفيق ابراهيم سلوم (الجزء الأول ، تموز ١٩٧٦) ويورد مقطعاً منه ويحتج لكون الأساتذة السوفييت اتهموا الفلسفة الصوفية بأنها « محافظة » وانها « رد فعل على انتشار الأفكار المادية والعقلانية » وهو هنا أيضاً ينسى شيئاً هاماً هو أن الأساتذة السوفييت يذكرون ان في الصهيونية اتجاهين محافظ وغير محافظ .. والدكتور بكري علاء الدين لاينكر ان « الصوفية يؤمنون فعلا بوجود نمط من المعرفة « فوق العقلية » ذات القيمة الأرفع من المعرفة الحسية والعقلية . ويطلقون عليه اسم : « المعرفة الشهودية » .

فهل هذه « المعرفة الشهودية » المطلقة الأرفع من المعرفة الحسية والعقلية هي معرفة ؟ أم يذكرون ان في الصهيونية اتجاهين ، محافظ هي ضرب من الخدر الحسي والعقلي يتم نتيجة ممارسات معينة ، ولا يمكن الوصول إليه الا من خلالها ؟ وما قيمة « معرفة مطلقة» فوق العقل ولا يمكن نقلها للآخرين لابالعقل ولا بغير العقل ؟ وما مقدار علمية ويقينية هذه المعرفة التي يغضب لها « فقهاء الصوفية ومريدوها ؟ » .

وأما الزهد والصبر والقناعة فكلها قد تكون من الصفات الجيدة لو مارسها الأغنياء والمسرفون جداً ، أما ان ينصح بها الفقراء والجياع فذلك ضرب من « لعبة قديمة جداً » .

كم نتمنى ، نحن الفقراء ، ان نرى أغنياء امتنا وأغنياء العالم زاهدين قانعين ! ولكن الأماني وحدها لن تغير الواقع أبداً . ولقد دعتهم الأديان الى الزهد وهي تدعوهم دون كبير جدوى .

ولقد استشهد الدكتور بكري علاءالدين بزهد الأمير عبد القادر الجزائري بعد ان قال لنا : « والغالبية العظمى من المتصوفة كانت اما من المجاهدين الرابطين أو من الفلاحين الذين يعملون بالزراعة أو يكسبون عيشهم من بعض المهن اليدوية » فلماذا لم تكن غالبيتهم من الأمراء ؟

ويقول الدكتور بكري علاء الدين : « وبالمقابل ، فقد رفع الكتاب من شأن ابن رشد ، ليس لأنه فيلسوف عربي اسلامي ، بل لأنه « مادي » .. وهنا نسأل الدكتور علاء الدين : وهل « يخرج » الفيلسوف « المادي » من العروبة والاسلام لأنه مادي ؟ ألم ينظر الكتاب إلى ابن رشد باعتباره يعيش في إطار حضارة عربية اسلامية ومع ذلك « فقد نحا في بعض ابحاثه منحى مادياً » ؟ ان العجيب في هذا المقال حقاً هو محاولة الدكتور بكري علاء الدين ، في دفاعه عن الغزالي ، الايحاء للقاريء بأنه قد يكون ضاع أو في ما كتبه الغزالي ضد الصليبيين . ثم نراه يتجاهل ان كتب ابن رشد قد اتلفت فعلا وليس من قبيل الظن . فلماذا

اتلفت ؟ وهل حدث ذلك لأن ابن رشد « ينتمي إلى جماعة دينية قبل كل شيء » ؟

ثم يدين الدكتور بكري علاء الدين المنهج الماركسي بالقصور في فهم التراث ويتعرض إلى الماركسيين العرب ، بعد ان أعلن « لم نكن نريد من هذا الاستطراد تخييب أمل الماديين بابن رشد ولا ان نحسدهم بضمه إليهم » .

ونحن بدورنا نشكر الدكتور بكري علاء الدين على موقفه التقدمي هذا ، ونقبل مع بعض التحفظ ، بضم هذا العلم التراثي الكبير إلى « أجدادنا » العقلانيين الذين حاولوا الوصول إلى الحقيقة النسبية عن طريق العقل .

* * *

ويبدو ان التستر وراء مصطلحات حديثة لعرض أفكار قديمة هو « موضة » رائجة فها نحن نفاجأ في العدد ١٨٢ من المعرفة « بصديق وفي » للمادية الديالكتيكية ولكن « صداقته للحق أقوى وأوفى » هو الأستاذ زهير طحان .

فهو في تعقيبه الذي تحت عنوان«اللاسببية واللاحتمية »يشرح لنا الأستاذ طحان ميزات الفيزياء الكلاسيكية ويذكر لنا ان العلم « كان آنئذ موضوعياً غير ذاتي الخ » ثم يؤكد لنا ان الأمور قد اختلفت مع ظهور الفيزياء الحديثة ويجزم ان هذه الأخيرة قد نفت تماماً كل موضوعية وكل تجرد الخ . الأمر الذي يذكرنا بماخ والماخيين وغيرهم ، مع حفظ الرتبة ، ممن رد عليهم لينين في كتابه الشهير « المادية والمذهب التجريبي النقدي » .

والعجيب في أمر ما يطلع علينا به الاستاذ طحان ، على الرغم من ايراده باعتباره حديثاً جداً ، هو تشابهه الكامل ، من حيث فحواه ، مع ما أورده ماخ وشركاه في حينه . ولقد استند أولئك أيضاً ، حينذاك إلى « معطيات الفيزياء الحديثة ولكنهم لم يزعموا ان العلم : « كان آنئذ موضوعياً غير ذاتي » ووجه الشبه الآخر هو ان الماخيين قد زعموا أنهم ليسوا « من اعداء » المادية الديالكتيكية . ولقد ذكر لينين ماخ ، في حينه ، بأنه لم يأت بجديد اذ قال لينين : « انها لازمة قديمة ، ايها الاستاذ المبجل جداً ! » ، « المادية والمذهب التجريبي النقدي » (ترجمة منير مشابك اصدار دار دمشق ص ٣٠) .

واني لاحيل القراء إلى كتاب لينين المذكور اعلاه ليروا عياناً إلى أي حد تصل صداقة بعض « الأصدقاء الأوفياء » للمادية الديالكتيكية .

وسأسمح لنفسي بايراد بعض الملاحظات على ما أورده الأستاذ زهير طحان اذ يقول : « وهذا ما حدا بالعالم الفيزيائي « هيزنبرغ » أن ينادي بمبدأ اللاحتمية أو عدم التحديد

وملخص رأيه انه من المستحيل ان نحدد على نحو دقيق كلا من مكان الدقيقة وعزمها » ثم يحدثنا عن « مبدأ الاشتباه أو عدم التفريق بين الجسيمات الفرديـة المفحوصة في الميكروفيزياء وزوال فردياتها عنها » ثم يضرب مثالا طريفاً أورده « لويس دوبري».
ولقد أثار كل ما أورده عدة أسئلة لدي : فهل يؤدي عدم التفريق (بالوسائل الراهنة) إلى زوال فرديات الجسيمات المفحوصة حقاً؟ وكيف توصل إلى هذه النتيجة العجيبة حقاً ؟ ان مثال التوأمين « البائس » الذي أورده لايمكن ان يقنعنا بذلك . فبعد التوأمين عنا ، وقصور أبصارنا عن تمييزهما لايؤدي اطلاقاً إلى زوال فرديتهما . ان تحليل الدم ودراسة آثار البصمات ، على سبيل المثال ، قد يمكنان من تحديد الفردية إلى حد ما .

ثم يتحدث الأستاذ الطحان عن الجهاز القاذف للكهارب ويستنتج ما يثير سؤالا وجيهاً هو : لو تحكمنا تماماً بمسار الكهرب وبوسيلة اطلاقه فهل يحدث ما ذكر من تناثر للكهارب ؟ ان اطلاق أية قذيفة ، كهربية أو فضائية ، يتطلب أجهزة دقيقة خاصة وحسابات محددة كي تصل القذيفة إلى هدفها… وليس في قصور الوسائل أي نفي للسببية . ان نفي السببية يعني نفياً لكل القوانين العلمية ولوحدة الكون وترابطه وتفاعله . والكون ليس جواهر فردة منعزلة وانما هو يسير حسب قوانين محددة ستكشف غداً ما لم نكتشفه اليوم منها . وليس ثمة غرابة في أن لكل علم وسائله الخاصة وأجهزته الخاصة ولا غرابة في أن تتجدد هذه الوسائل وهذه الأجهزة وان تزداد تنوعاً واغتناء . ولامبرر اطلاقاً لاقرارنا باللاحتمية ولاستنتاجنا بان « مبدأ اللاسببية ومبدأ اللاحتمية معاً يحكمان عالم المادة » وكل ذلك « لقصور وسائل البحث وأجهزة القياس لدينا وضعف منهج المراقب واعتباراته » كما فعل الاستاذ طحان .

أما كان اسلافنا يظنون ان الأمراض ناجمة عن دخول الشياطين إلى الأبدان ؟

وثمة سؤال أخير : هل الأستاذ طحان متأكد من أن العلم كان « موضوعياً غير ذاتي» زمن هيمنة الفيزياء الكلاسيكية ، أم كان ولا يزال ثمة معسكران في ميادين العلم والفلسفة ، أحدهما مادي موضوعي وآخر مثالي وذاتي ؟

* * *

آفـاق

مذكرات ثقافة تحتضر

صفوان قدسي

كان « كريستوفر كودويل » ، وهو ناقد بريطاني ذائع الصيت ، يرى إلى حضارة عصرنا على أنها حضارة آفلة تمضي مسرعة إلى نهايتها . وحين وضع كتابه المسمى « دراسات في ثقافة محتضرة »، كان همه منصرفاً إلى حقيقة ماثلة في ذهنه ، وهي أن ثقافة عصرنا ، التي هي في جوهرها ثقافة الحضارة الرأسمالية ، صائرة لا محالة إلى زوال .

في بداية السبعينات ، وضع غالي شكري كتاباً تحت عنوان : « مذكرات ثقافة تحتضر » . وكان واضحاً أن عنوان كتاب «كودويل » كان في ذاكرة المؤلف عندما اختار هذا العنوان لكتابه .

وها أنذا استعير عنوان كتاب غالي شكري ، لأني وجدت فيه شيئاً مما أحاول أن أقوله في هذه الآفاق .

(٢)

> «كثيراً ، وكثيراً جداً ما أشعر وكأن الكتب التي أصدرها والمقالات التي أكتبها ، حجر ثقيل ألقي به في بحر فرسب في القاع وانتهى أمره عند ذلك».

هذا النص مجتزأ من حديث أجرته مجلة أسبوعية عربية مع الدكتور زكي نجيب محمود.

في هذا الحديث ، يطرح المفكر العربي مجموعة أفكار تسهم بقدر أو بآخر في ايقاظنا على حقيقة ان كل واحد منا يوشك أن يتحول بمرور الزمن ، إلى جواد معصوب العينين ومفتون بالدوران حول نفسه.

ثقافتنا الراهنة لا تقول شيئاً. حياتنا الفكرية خاوية من أي جديد. عقلنا في **حالة** تدهور. المستقبل أمامنا غامض لأننا عاجزون عن الأخذ بنموذج للتطور صالح لنا. الكاتب غائب لصعوبة النشر ، والقارىء الجاد غائب ، والناقد الجاد غائب أيضاً. ليس لدينا مدارس فلسفية ، وكل الاتجاهات الفلسفية منقولة عن الغرب الأوربي. القضايا التي طرحت في عشرينات هذا القرن ، كانت أكثر عمقا وأصالة في طرحها مما يحدث في وقتنا الراهن. رجال الفكر أصابهم الضيق وفقدان الحماسة فوقعوا في الشلل الفكري ، وهم الآن أقل حرية في عرض أفكارهم مما كانوا عليه منذ قرن كامل من الزمن.

تلك هي الخارطة التي يرسمها زكي نجيب محمود لحياتنا الفكرية والثقافية ، وتلك هي تضاريسها وحدودها كما يراها واحد من أبرز مفكرينا وأكثرهم اسهاماً ، على مدى خمسين عاماً ، في اغناء مكتبتنا العربية التي ارتفعت قامتها بمؤلفاته العديدة .

ليست هذه هي الصيحة الأولى لزكي نجيب محمود، فقد كانت له صيحات كثيرة في هذا المضمار . ففي أواخر عام ١٩٧٤ ، كتب زكي نجيب محمود في « الأهرام » مقالاً تحت عنوان : « ماذا صنعت خمسون عاماً » .

في هذا المقال ، يرى الكاتب أن خمسين عاماً في تطور حياتنا الثقافية بكل مقوماتها من فكر وأدب وفن ، لم تفعل شيئاً . وبكلمات الكاتب نفسه ، قال : « القاعدة الشعبية ما زالت على أميتها ، وان القمة ذات الصوت المسموع — ولو إلى أمد محدود — هي أملنا أبناء الجيل الماضي . . . وانني أنظر ، مقارناً بين العشرينات والسبعينات فأجد أهل العشرينات أقوى استعداداً لقبول الجديد من أبناء اليوم ، فأبناء اليوم تشد أعناقهم إلى الخلف لتتجه أبصارهم إلى الوراء بدرجة أكثر جداً مما يجوز لمن أراد أن يواكب عصره ، ولست أريد أن أزيد على هذه العبارة الموجزة حرفاً » .

نحن إذن لسنا أمام رأي جديد يطلقه المفكر العربي زكي نجيب محمود ، وإنما نحن أمام رأي يعود إليه صاحبه مجدداً ليطرحه بصيغة جديدة ، وبكلمات جديدة أشد وضوحاً .

هل ينعي زكي نجيب محمود ثقافتنا الراهنة ، أم انه يعلن على الملأ أنها ثقافة تحتضر ؟ .

وإذا كانت الكتب التي أصدرها زكي نجيب محمود ، والمقالات التي كتبها ، حجراً ثقيلاً ألقي به في بحر فرسب في القاع وانتهى أمره عند ذلك ، فأي شيء يمكن أن يقال عن عشرات ، بل مئات الكتب التي يشقى أصحابها قبل أن تخرج على الناس ، ثم لا تجد من يقرؤها ، فإذا وجدت القارىء لم تجد الناقد ، وإذا وجدت الناقد لم تجد الأثر المطلوب الذي تتوخاه ؟ .

(٣)

ما الذي يجعل البعض منا يمضي مع الفكرة القائلة إن ثمة آداباً عربية وليس أدباً عربياً ؟ .

ما الذي يجعل البعض منا يتحدث عن أدب سوري وآخر مصري وثالث لبناني ورابع عراقي ؟ .

ما الذي يجعل هذا البعض يتمسك، بقصد أو بغير قصد ، بنظرية في الأدب العربي وتاريخه سميت بمذهب الاقليمية ، على الرغم من أن الظن كان يمضي إلى أن هذه النظرية قد سقطت منذ زمن بعيد ، وفقدت قدرتها على الحياة ؟

لقد قرأت منذ مدة رأياً للروائية ليلى بعلبكي فهمت منه انها رواية ذات خصائص تميزها عن غيرها من الروايات العربية ، وهي لهذا السبب تطلق على هذه الرواية إسم الرواية اللبنانية .

ولست مهتماً الآن بالدخول في جدل حول ما إذا كانت الرواية المكتوبة في لبنان تتميز بهذه الخصائص وتتفرد بمواصفات خاصة لا تتوفر في غيرها من الروايات المكتوبة في أقطار عربية أخرى ، فهذهمسألة كنت أحسب أنها حسمت منذ زمن طويل ، ولا حاجة لاثارة الجدل حولها ، ولكني مهتم بالاجابة عن سؤال يتصل بمسألة ما إذا كنا في حديثنا عن رواية سورية ، وأخرى مصرية، وثالثة لبنانية ، ورابعة عراقية، إنما نسعى إلى ابراز خصائص مميزة لهذه الروايات يجعلها غير قابله للتصنيف تحت اسم الرواية العربية ، أم أننا نفعل ذلك تحت تأثير اعتبارات جغرافية فحسب .

أحاول أن أتساءل :

— هل المسألة مسألة تصنيف اقليمي ، أم انها مسألة تصنيف جغرافي ؟ .

لقد سبق لهذه المسألة أن أثيرت في الثلاثينات من هذا القرن عندما ظهر من يقول إنه ليس ثمة أدب عربي وإنما هناك أدب عربية ، استناداً إلى حجة تقوم على أن تعدد الأقاليم العربية وتنوعها يستوجبان ظهور أداب توافق هذا التعدد والتنوع .

وما زلت أذكر انني قرأت في معرض الرد على هذهالنظرية انه إذا استعرضنا آثار أدباء هذا العصر ، وجدنا مشابهة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة ، كما وجدنا تبايناً كبيراً بين بعض

الأدباء الذين ينتسبون إلى قطر واحد . وإذا أخذنا المتنبي كمثال على نظرية تعدد الآداب العربية ، فاننا نجد أن المتنبي ولد في الكوفة ، ونشأ في البادية ، ثم عاش في بغداد وحلب ودمشق ، وسافر إلى القاهرة ، كما قضى بعضاً من سني حياته في بلاد فارس ، فكيف يمكننا أن نربطه باقليم من هذه الأقاليم العديدة ، وبيئة من هذه البيئات المتنوعة فنعتبر آثاره محصول ذلك الاقليم وتلك البيئة ؟ .

لا أظن أن في الأمر شبهة من لبس أو غموض،وإذا كنا نلجأ في بعض الأحيان إلى تسمية بعض الأعمال الأدبية العربية بأسماء الأقطار التي ظهرت فيها ، فما ذلك إلا من قبيل التقسيم الجغرافي الذي لا يلغي بحال من الأحوال انتساب هذه الأعمال إلى الأدب العربي .

انه مجرد تقسيم جغرافي لا يتصل بأية خصائص اقليمية تميز هذا العمل الأدبي وتجعله يتفرد بميزات تطمس جذره العربي

(٤)

أحبّ أحد العاملين في صحيفة عربية أسبوعية أن يداعب قراءه ، فنشر في الصفحة الثقافية مقتطفاً من كتاب قديم لتوفيق الحكيم صدر قبل نحو من أربعين عاماً ، يعلن فيه رأيه في الوحدة العربية ، وهو رأي أقل ما يقال فيه إنه لا علاقة له بالوحدة العربية .

ويبدو أن هذا المحرر الفطن أراد بنشره هذا المقتطف أن يمنع الدهشة عن أولئك الذين وقع في ظنهم أن ما ينشره توفيق الحكيم

هذه الأيام من آراء ، وما يعقده من ندوات ، إنما يمثل انقلاباً على آرائه السابقة ، ويشكل مرحلة جديدة في حياته الفكرية .

فهذا النص الناصع في وضوحه يقول دون مواربة إن معاداة توفيق الحكيم لعروبة مصر ومناهضته للقومية العربية ، لا تمثلان موقفاً طارئاً في مجرى حياة الحكيم الفكرية ، وإنما هما موقفان ثابتان حرص توفيق الحكيم على تأكيدهما منذ شبابه المبكر ، وحافظ عليهما حتى وقتنا الراهن . وإذا كان قد صمت عن هذا الرأي طوال عشرين عاماً ، فقد كان ذلك تعبيراً عن إذعان مؤقت لتيار جارف اكتسح الوطن العربي على مدى عقدين من الزمن .

لنقرأ ما يقوله توفيق الحكيم في كتابه « تحت شمس الفكر » :

سألني سائل عن رأيي في الوحدة العربية، فقلت له إني على الرغم من رغبتي في تكوين شخصيات فكرية مستقلة ، ووحدات سياسية مستقلة لكل أمة من الأمم العربيةوالشرقية ، فاني أحب أن نتذكر دائماً اننا ازاء الغرب لنا صفة تجمعنا ، وينبغي أن نحافظ عليها . فأوربا اليوم عندما تبين لها خطر الحروب التي تقوض المدنيات ، فقد ارتاعت وأرادت أن تحافظ على مصير ماتسميه (الروح الأوربي) ،فأقامت من أجل ذلك المؤتمرات التي دعي إليها كبار مفكري الأمم الأوربية ليداروا الأخطار التي تهدد هذا الروح الأوربي المريض ، ونحن

الشرقيين لنا — من غير شك كذلك — ما نستطيع أن نسميه (الروح الشرقي) .

لماذا نلوم توفيق الحكيم وهو الذي ينتمي إلى مدرسة فكرية لا تقيم تمييزاً بين الروح العربي وبين الروح الشرقي وتعتبرهما جزئين من كل واحد ؟ .

لماذا نلوم توفيق الحكيم وهو الذي ينتمي إلى نمط من التفكير يقوم على النظر إلى الوحدة العربية على انها ليست ضرورية إلا بمقدار دعمها لكتلة الروح الشرقي أمام كتلة الروح الغربي ؟

أحاول أن أقول إن توفيق الحكيم لا يستحق لوم اللائمين ، فالرجل منسجم مع نفسه ومع أفكاره القديمة . وإذا كان ثمة من لوم يمكن أن يوجه إليه ، فهو أنه لم يسع إلى تطوير أفكاره بما يتلاءم مع الحقائق الجديدة . أما أن يقال عنه إنه مرتد ، ففي ذلك قدر من المغالاة .

أخشى ما أخشاه هو أن تكون المحكمة التي أقامها بعض المثقفين قبل ما يقرب من سنتين لمحاكمة توفيق الحكيم ، مجرد محاولة تستهدف في نهاية المطاف محاكمة حركة القومية العربية التي رفض توفيق الحكيم الامتثال لتيارها الجارف في العقدين الأخيرين . ذلك أن هذه المحاكمة تمت عن طريق إعادة نشر اعتراضات توفيق الحكيم بصورة لم يكن الرجل نفسه قادراً على عرضها بهذه الصورة لو لم يعط الفرصة لفعل ذلك

تنويه

سقطت سهوا من هامش مقال الكاتبة الفرنسية (**اوديت بيتي**) عن (طه حسين) **الذي نشر** في العدد الماضي **الاشارة الى انها** انجزت ترجمة ديوان للشاعر احمد سليمان **الاحمد الى الفرنسية** .

* * *